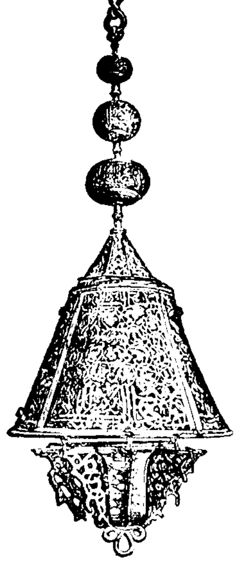
جمهورية مصر العربية – وزارة التعليم العالى – الادارة العامة للتمثيل الثقافى

مجلة المعهد المصرى

للدراسات الإسلامية فى مدريد



عدد خاص

(ملحق)

بالأبحاث التى ألقيت فى المؤتمر الدولى
بمناسبة العيد المئوى لميلاد طه حسين (١٨٨٩ – ١٩٨٩)
بالتعاون مع معهد التعاون مع العالم العربى بمدريد
جامعة غرناطة من ٥ الى ١٠ مارس ١٩٩٠

المجلد الخامس والعشرون مدريد ١٩٩١ – ١٩٩٢

جمهورية مصر العربية – وزارة التعليم العالى – الادارة العامة للتمثيل الثقافى

مجلة المعهد المصري

للدراسات الإسلامية في مدريد

يصدرها المعهد المصرى للدراسات الاسلامية فى مدريد
رئيس التحرير : مدير المعهد

المجلد الخامس والعشرون مدريد ١٩٩١ – ١٩٩٢

العنوان : Francisco de Asís Méndez Casariego, 1.—28002 Madrid (España)

فهرس القسم العربي

صفحة

البحوث والنصوص

تتضمنه معانى هامة لقيمته ولمكـانته العلمية والادبية التى تشهد له بها الاجيال والمفكرون المصريون والعرب تخليدا لذكراه وايمـانا برسالته ومبـادئه وأرائه البـناءة .

وننتهز هذه المناسبة ونستكمل هذا الجزء من هذه الدراسات عن الدكتور طه حسين فى ذكرى مرور عشرين عاما على وفاته نضعها بين أيديكم للتعرف على مزيد من الأفكار والآراء التى تدور حول شخصية وحياة رائد التنوير العربى طه حسين وعالمـه .

أفسح الله جناته وحمى مصر الحبيبة من كل شر وسدد خطاها .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

أ. د. جمال عبد الكريم
مدير المعهد المصرى للدراسات الاسلاميـة بمدريد
والمستشار الثقافى بسفارة جمهورية مصر العربية

مدريد ١٩٩٣

طه حسين و«مستقبل الثقافة فى مصر»

قراءة حرة فى نص تنويرى

- ١ -

يقع كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» فى مرحلة وسطى من انتاج طه حسين . كتب قبله ـ من أعماله الأساسية ـ «حديث الأربعاء» و «فى الشعر الجاهلى» و «على هامش السيرة» و «مع المتنبى» ، وكتب بعده «مع أبى العلاء فى سجنه» و «الفتنة الكبرى» و «الشيخان» . وكان عمره حين كتب هذا الكتاب حوالى خمسين عاما ، أى فى ذروة نضجه العقلى .

وقد ذكر طه حسين سببين لتأليف الكتاب أحدهما سياسى خطير الشأن هو توقيع معاهدة سنة ١٩٣٦ ، وقد جعل ذلك المصريين يتنسمون ريح الحرية ويطلقون على المعاهدة «معاهدة الشرف والفخار» (وان كانوا حين ألغوها بعد ذلك أطلقوا عليها «معاهدة الخزى والعار» ، وكان من عقدها هو من ألغاها ، وهو مصطفى النحاس ، الذى قال عبارته الشهيرة فى تلك المناسبة : من أجل مصر عقدت معاهدة ١٩٣٦ ، ومن أجل مصر ألغى معاهدة ١٩٣٦) . ومع استشعار الاستقلال النسبى أصبح المصريون يبحثون عن «هوية» وعن «ذاتية» ، وقد حدا هذا بطه حسين – وكان صوتا جهيرا جدا فى مجال التعليم – أن يكتب هذا الكتاب الذى يصف فيه نوع «المستقبل الثقافى» الذى يحلم به لمصر المستقلة . أما السبب الآخر لتأليف الكتاب فكان أقل شأنا ، وهو أن طه حسين كان قد أوفد فى مهمة من قبل وزارة (التعليم) لحضور مؤتمرين تعليميين فى باريس ، وبدلا من أن يعد عنهما تقريرا للجهة التى أوفدته – كما تقضى اللوائح – رأى من الخير أن يكتب كتابا فى أمر التعليم المصرى كله ، بل والثقافة المصرية كلها ، ومن الواضح أن الكتاب تجاوز هذا السبب الثانى ، أما السبب الأول فلا يمكن أن يتجاوزه كتاب أو غيره . وقد بقى كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» وثيقة ثمينة ، ونصا حضاريا تختلف حوله الأجيال ، فيرى فيه البعض قفزة الى الأمام ، ويرى فيه البعض نكسه الى الوراء ، ويقف منه البعض موقفا وسطا .

ولم يقدر طه حسين نفسه أنه يقدم فكرا يرضى عنه الجميع . لقد كان يكتب فى فترة شديدة الاضطراب (١٩٣٦ – ١٩٣٧) من النواحى السياسية والفكرية

والاجتماعية ، ولابد أنه كــان على يقين من أنه يسبح – فى مواطن كثيرة – ضد التيار . ويكفى أنه تصدى فى قسم مهم من الكتــاب لمؤسستين تعليميتين عتيدتين هما الأزهر ودار العلوم ، ولم يلق بالا لما قد ينتظره من تهم أقلها تحريك «الثارات القديمة» وخاصة بالنسبة للأزهر الذى كان طه حسين قد هجره فى مطلع حياته هجرا غير جميل . وأبيات أبى العلاء التى صدر بها الكتــاب دليل على كل هذا ، ودليل على أنه عازم على تحرير آرائه فى مستقبــل التعليم والثقــافة ، والمضى فى طريقه لا يلوى على شىء :

خذى رأيى وحسبك ذاك منى	عــلى مــا فى من عــوج وأمت
وماذا يبتغى الجلساء عنــدى	أرادوا منطقى وأردت صمتى
وفيمــا بــينــنا أمــد بــعيــد	فــأموا سمتهم وأممت سمتى

– ٢ –

يصدر الكتاب بالتعبير عن نوع من الحساسية المفرطة تجاه الأوربيين بعامة والانجليز بخاصة ، وهى حساسية مردها – كما يقول هو – الى أن المصريــين كانوا يمرون بعد المعــاهدة بفترة اختبــار وأنهم اذا لم يحسنوا هذا الاستقلال النسبى الذى أعطوه ربما عادوا الى نير الاحتلال من جديد . ذلك هو نوع التبرير الذى قد يستنتجه القارىء من الكتاب ، وهو تبرير لا يقع موقعا حسنا من القارىء لكتاب يقوم كله على أن العقلية المصرية جزء من العقلية الأوربية ، وأن الاحساس المصرى ينــبغى أن يكون احساسا «بالنــدية» مع الغير (والا فما معنى احساس الانسان المستقل ؟) :

«وأخاف أن نقصر فى ذات أنفسنا وعلينا ، من الأوربيين عامة ومن أصدقائنا الانجليز خاصة ، رقباء يحصون علينا الكبيرة والصغيرة ويحاسبوننا على اليسير والعظيم . ولعلهم أن يكــبروا من أغلاطنــا ما نراه صغيرا ، وأن يعظمــوا من تقصيرنا ما نراه هينــا ، وأن يقولوا طالبوا بالاستقــلال وأتعبوا أنفسهم وأتعبوا الناس فى المطالبة به حتى اذا انتهوا اليه لم يذوقوه ، ولم يعرفوا كيف ينتفعون بــه » (ص ٤) .

وأول سؤال حيــوى يعرضه الكتــاب هو : «أمصر من الشرق أم من الغرب» (ص ٧) وهو سؤال يعنى نوعا من «الثنائية» التى ترى فى العالم نوعين ثقافيين لا ثــالث لهما ، أحدهما ثقــافة الغرب ، والآخر ثقــافة الشرق البعيــد . وهذه «الثنائية» تثير سؤالا من القارىء هو : وأين موضع الحضارة الوسطى – وهى حضارة شرقنا العربى – من هذا التقسيم ؟ وهل تعنى الثنــائية أنه ليس لهذه

المنطقة «هوية حضارية» موازية لهاتين الحضارتين ؟ على أن المضى مع الكتاب خير – فى نظرى – من قطع جريانه ، والوقوف عند هذا السؤال ، ويكفى أن يثار .

يحدد الكتاب عناصر عدة تكونت منها العقلية المصرية ، منها البيئة ، ومنها التأثر بشعوب أخرى يأتى فى مقدمتها الشعب اليونانى ، ومنها الأثر الحاصل من اتصال الشعب المصرى بالرومان والفرس والمقدونيين والعرب ، ومقاومة الشعب المصرى لكل هذه الشعوب . لقد سوى طه حسين فى رفض الشعب المصرى للاستعمار الخارجى بين كل تلك الشعوب ، وحين أحس نوعا من الجور فى تلك التسوية ؛ لاتصال «العربية» «بالاسلامية» ، خفف من لهجته بالنسبة للعربية ، وخص الاسلام بكلمة مختصرة ، وذلك قبل أن يخلص الى فكرته الأساسية التى يطرحها على النحو التالى :

«فالتاريخ يحدثنا بأن مصر قاومت الفرس أشد المقاومة ، وبأنها لم تطمئن الى المقدونيين حتى فنوا فيها ، وأصبحوا من أبنائها ، واتخذوا تقاليدها وسننها تقاليد وسننا . والتاريخ يحدثنا كذلك بأنها خضعت لسلطان الامبراطورية الرومانية الغربية والشرقية على كره مستمر ، ومقاومة متصلة فاضطر القياصرة الى أخذها بالعنف ، واخضاعها للحكم العرفى .

«والتاريخ يحدثنا كذلك بأن رضاها على السلطان العربى بعد الفتح لم يبرأ من السخط ولم يخلص من المقاومة والثورة ، وبأنها م تهدأ ولم تطمئن الا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة فى ظل ابن طولون .

«كذلك كانت مصر حين جاءها الاسلام أقرب ما تكون – عقلا وثقافة – الى اليونان . فلما جاء الاسلام تقبلته بقبول حسن ، ولكنه لم يجعل منها دولة شرقية كما أن المسيحية – وهى شرقية – لم تجعل من أوربا حين اعتنقتها دولا ذات عقلية شرقية» . (ص ١٧ ، ١٨)

قبل الخلوص الى موضوع التعليم يبدو الكتاب قاطعا حاسما فى مسألة لم يحسم الخلاف فيها على طول الزمن ، وهى مسألة الدين والدولة ، واللغة والدولة ، والعرق والدولة ؛ فطه حسين يرى دون تردد أن : «وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساسا للوحدة السياسية ولا قواما لتكوين الدول» ، ويقول : ما من أحد يجادل فى أن المسلمين قد أقاموا سياستهم على المنافع العملية ، وعدلوا عن اقامتها على الوحدة الدينية واللغوية والجنسية أيضا» ، ويقول : «السياسة شىء والدين شىء آخر» (ص ١٦/١٨) . هذه نقط حساسة فى الكتاب تعيد الى الذهن كتاب على عبد الرازق «الاسلام وأصول الحكم» ، وما أثير حوله من نقاش . والواقع أن هذه النقطة بالذات هى التى أثارت أكثر المناقشات حدة وهى عصب المقالات التى كتبها حسن البنا فى مجلة «النذير» و «الفتح» بعد صدور «مستقبل

الثقافة فى مصر» ، ولبعضها عناوين مثيرة من مثل «ليسمع الدكتور طه حسين» ، «أيها الشعب المسلم ماذا يراد بك ؟» (النذير ٢ـ٦ـ١٩٣٩ و الفتح ٢ـ٣ـ١٩٤٠).

– ٣ –

يسجل طه حسين أن النموذج الأوربى يغزو الحياة المصرية ، وهو يرحب بهذا كل الترحيب ، فمصر جزء من أوربا : «والمثل الأعلى للمصرى فى حياته المادية انما هو المثل الأعلى للأوربى فى حياته المادية» . ولقد راود الخديوى اسماعيل حلم أن يجعل مصر قطعة من أوربـــا ، ويتوق طه حسين الى تحقيق هذا الحلم على أسس فكرية وتربوية وثقافية أرسخ ، وتبلغ به الحماسة أحيانا حدا يجعله يقول : «ليس فى الأرض قوة تستطيع أن تردنا عن أن نستمتع بالحياة على النحو الذى يستمتع بها عليه الأوربيون» (ص ٣٠ ، ٣١) .

أما النموذج الأوربى فتغلغله فى التعليم حقيقة واقعة ، وهذا الموقف يخلق نوعا من المفارقة المضحكة عند طه حسين ؛ ذلك لأن البعض يطبق النموذج الأوربى فى التعليم عملا ويعارضه نظرا ، ولو نال التعليم تغيير يحيد به عن الطريق الأوربى لقاوم ذلك أكثر المعارضين علنا لهذا النظام الأوربى . على أن المسألة فى جوهرها عنده ليست فارقا نوعيا بين الحاضر التعليمى عندنا وفى أوربا ، وانما الفارق فى الحقيقة فـــارق فى الزمن ، ومن ثـــم فى الدرجة ، ليس غير . لقد بدءوا حيـــاتهم الحديثة فى القرن الخامس عشر ، وبدأنـــاها فى القرن التـــاسع عشر ، فحيـــاتنا التعليمية الآن شبيهة بحياتهم التعليمية ولكن من أربعة أو خمسة قرون . وقد جاد العصر الحديث على الجميع «بالنقلات» السريعة ؛ فهو خليق بـــأن يساعدنا على رأب هذا الصدع ، والالتحاق بركب التقدم ، والا «فويـــل لنا اذا لم تنـــتهز هذه الفرصة ولم ننتفع بهذا التوفيق» (ص ٣٧ ، ٣٨) .

فى هذه المرحلة من الكتاب يبدو طه حسين مليئا بالتفـــاؤل والحيوية ، ماضيا قدما فى طريق المستقبل ، مودعا وراءه حياة التخلف ، مستشعرا – كما يقول – كرامة المواطن الذى يتمتع بالاستقلال . وهو لا يرى فى اتباع النموذج الأوربى أى قدر من التبعية للغرب . انما هو طريق التقدم الذى يختاره الانسان الحر ، لأن فيه منفعته :

«يجب أن نمحو من أنفسنا أن فى الأرض شعوبا قد خلقت لتسودنا . ويجب أن نمحو من أنفسنا أن فى الارض شعوبا قد خلقت لتسودها . ويجب أن نقر فى أنفسنا نظام الحقوق والواجبات» (ص ٤٤) .

وفى هذا الجو القائم على المقارنة السياسية بين ذل الماضى (ما قبل المعاهدة) وعز الحاضر (ما بعد المعاهدة) والداعى الى العزة الوطنية بانشاء مصر الحديثة

يدخل طه حسين بالكتاب الى موضوعه الأساسى ، معلنا أن سبيل بناء مصر الحديثة : «سبيل واحدة لا ثانية لها وهى بناء التعليم على أساس متين» (ص ٥١).

وفى البداية تثار مجموعة الاعتراضات التى يمكن أن يثيرها المعارضون لتبنى النموذج الأوربى ، ويرد عليها طه حسين بسهولة . وقد يقال هنا أن طه حسين يذكر من هذه الاعتراضات ما يسهل الرد عليه . وملخص هذه الاعتراضات : «أن الدعوة الى الاتصال بالحياة الأوربية على هذا النحو خليقة بأن تغرى بما فى الحياة الأوربية من اثم وتورط فيما فيها من موبقة ، وتحرض على ما فيها من مخالفة للدين» (ص ٥٣) ، وأن «الاتصال القوى الصريح بأوربا قد لا يخلو من الخطر على شخصيتنا القومية ، وعلى ما ورثناه عن ماضينا المجيد من هذا التراث العظيم» (ص ٦٢) ، وأن الحضارة الأوربية مادية مسرفة فى المادية .. وهى من أجل ذلك مصدر شر كثير تشقى به أوربا ويشقى به العالم كله أيضا» (ص ٦٥) .

ومع دخولنا فى صلب الكتاب نواجه أول مشكلة حقيقية . وتتلخص هذه المشكلة فى أن أهداف التعليم لدى طه حسين هى الديمقراطية والحرية ، وهو – مع ذلك – يضع مقاليد التعليم فى يد الحكومة . والسؤال هو : كيف يمكن أن نصل الى التعليم الحق (الذى يفضى الى الحرية والديمقراطية) عن طريق وضعه تحت سيطرة الدولة ؟ . نحن نعلم أن توالى الحكومات المتعاقبة – بسياستها المتباينة – يجعل اطراد تقدم التعليم فى مهب الريح ، وقد اشتكى طه حسين نفسه من تجريب الوزراء المتعاقبين سياساتهم فى جهاز شديد الحساسية هو التعليم ، واشتكى من أن الجهاز الدائم القائم على التنفيذ يتبع دائما الوزير الجديد ، ولم يستطع أن يحصى فى تاريخ خبرته الطويل سوى ثلاثة (هو واحد منهم) قالوا : لا ! (ص ١٧٨) ، فكيف يريد فى هذا الجو أن يحقق تعليما صحيحا ؟ ان التعلل بنقص الامكانات ، وتوزيع الأولويات فى الانفاق على نحو توجهه السياسة ، من أبسط ما يتعرض له التعليم الواقع فى قبضة الحكومة ، وهى أمور يشتكى منها فى كل زمان ، وقد اشتكى منها طه حسين فى «مستقبل الثقافة .. »

– ٤ –

اذا عقدنا مقارنة بين الجزء المخصص للتعليم العام فى «كتاب مستقبل الثقافة فى مصر» والجزء المخصص للتعليم العالى والجامعى خرجنا بنتيجة لا يختلف عليها هى أن ما أعطاه الكتاب للنوع الثانى لا يقاس (كما أو نوعا) بما أعطاه للنوع الأول . حقا أنه تحدث فى الكتاب عن وظيفة التعليم العالى ، ووجوب استقلال الجامعة ماليا واداريا ، ودورها فى خلق الثقافة وتنمية الحضارة ، ولكن روحه كلها ، وجهده كله ، بل وحلمه كله ، يبدو فى الكتاب موجها الى التعليم الاول والعام

يسهب الكتاب فى شرح موضوع التعليم الاول ، شارحا مفهومه ، ومدته ، ومناهجه ، ومواده . وهو يريد أن يوفر لهذا النوع من التعليم أفضل الوقت ، وأفضل الامكانات ، وأفضل الظروف ، مما يجعل القارىء بحق يخرج بانطباع قوى بأن هذا الموضوع يكون لب الكتاب . وشمول معالجة الموضوع فى الكتاب على هذا النحو تجعلنا نؤمن بأن طه حسين انما خلق معلما (وهو أمر ردده طه حسين فى بعض أحاديثه فى أخريات أيامه) . التعليم الاول هو الأساس ، واذا جاء الأساس ضعيفا فليس لنا أن نتوقع لأى بناء يبنى فوقه أن يكون قويا . والنقطة الوحيدة التى بدت قلقة ، وليست حاسمة كغيرها ، هى وضع الدين فى مناهج هذا التعليم . وقد يكون من بين أسباب قلق هذه النقطة ما أعلنه من قبل فى الكتاب من فصل الدين عن الدولة ، وقد يكون لاعتبارات متعلقة بعنصرى الأمة المصرية ، وقد يكون لغير ذلك . ولكن الامر الواضح أن هذه النقطة تحتاج فى الكتاب الى فضل ايضاح . وما معنى هذا الكلام المتراوح بين التردد واليقين ، والذى لا يتمشى مع النبرة الواثقة التى تنتظم الكتاب كله :

«فان رأت الدولة اقامة التعليم على الفكرة المدنية الخالصة تركت أمر الدين الى الأسر ، ولم تقم فى سبيل تعليمه المصاعب والعقبات ، وان رأت اقامته على الفكرة المدنية الدينية قسمت للتعليم الدينى مكانه من هذا البرنامج» (ص ١٠١) .

ولما كان أمر المعلم موصولا بأمر التلميذ ، وبالمادة ، والمنهج والهدف ، فقد أعطاه طه حسين ما يليق به من الاهتمام ، وعالجه معالجة يمكن أن تصلح لوقته ، ويمكن أن تصلح لأى وقت . والواقع أن أمر المعلم كأمر التعليم يشغل كل مهتم بالتعليم ، ومع ذلك نلاحظ أن أمر المعلم هذا يبقى على حاله مع مرور الزمن ، فالناظر الى حاله الآن يجده قريبا جدا من الحال التى صوره عليها طه حسين فى كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» . والكلمات القاسية التى يوجهها طه حسين الى الحكومة ، أو الى المجتمع ، أو اليهما معا ، دليل على حدة المشكلة آنذاك ، وحين نفكر فيها اليوم ندرك أنه لم يبذل جهد حقيقى حتى للتخفيف من حدتها :

«ومن أغرب التناقض أن نزدرى المعلم الاولى ، أو ننظر اليه نظرة عطف واشفاق خير منهما الازدراء ، ثم نطلب اليه ونلح عليه فى أن يشيع فى نفوس أبنائنا العزة والكرامة والحرية والاستقلال . لا أعرف شرا على الحياة العقلية فى مصر من أن يكون المعلم الأولى كما هو الحال عندنا ، سىء الحال ، منكسر النفس ، محدود الأمل ، شاعرا بأنه يمثل أهون الطبقات على وزارة المعارف شأنا» (ص ١١١) .
ومع ذلك كله نلاحظ أن حديث الكتاب عن المعلم — هنا وفى مواطن أخرى — يتم فى جو عاطفى ، تساق فيه العبارات المآزرة ماديا ومعنويا ، ولكن رسم منهج واضح لعلاج هذه الحالة ليس واضحا بالقدر نفسه :

«واذا طلبت الى المعلم أن يكون مؤدبا بالمعنى القديم فلا يقصر جهده على صب العلم فى رأس التلميذ ، وانما يربيه ويثقف عقله ، ويقوم نفسه ، ويهيئه تهيئة صالحة للحياة العملية من جهة ، وللرقى العقلى من جهة أخرى ، فأول ما يجب عليك لهذا المؤدب أن تثق به ، وتطمئن اليه ، وتشعره بتلك الثقة وهذا الاطمئنان . فان أنت لم تفعل ذلك وأبيت الا أن تندس بين المعلم وتلميذه ، وأن تشعر المعلم فى كل لحظة بأنك من ورائه تقيد أنفاسه ، وتحصى عليه الكبيرة والصغيرة ، أفسدت عليه أمره من جميع الوجوه .. ويصبح المعلم آلة من الآلات ، وأداة من الأدوات فى هذا المصنع العقيم السخيف الذى نسميه المدرسة ..

«أواثق أنت بأن التلميذ يحب معلمه ويحترمه ؟ أواثق أنت بأن المعلم يحب المفتش ويطمئن اليه ؟ أواثق أنت بأن المفتش يحب مراقبة التعليم التى يتبعها ؟ أما أنا فواثق بما يناقض هذا كله» (ص ١٧٠ ، ١٧٤)

— ٥ —

ان طريق التعليم — كما يصوره كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» طريق ملىء بالأشواك ، والمعوقات التى تقف فى سبيل تقدمه معوقات كثيرة ، يجىء فى مقدمتها الامتحانات ، والكتب المدرسية . ولطه حسين فى هذين الأمرين آراء تبدو للناظر الآن «تقدمية» فى وقتها — بل وحتى وقتنا — الى حد كبير . ومن الواضح أننا لم نفلح — بعد حوالى نصف قرن من الزمان منذ أن كتب طه حسين كلامه — فى ايجاد حلول مرضية لموضوع الامتحانات ، وموضوع الكتب المدرسية . ولطه حسين فى موضوع الامتحانات الكلام التالى :

«الأصل فى الامتحان أنه وسيلة لا غاية .. ولكن أخلاقنا التعليمية جرت على ما يناقض هذا أشد المناقضة ، ففهمنا الامتحان على أنه غاية لا وسيلة .. وأذعنا ذلك فى نفوس الصبية والشباب وفى نفوس الأسر ، حتى أصبح ذلك جزءا من عقليتنا ، وأصلا من أصول تصورنا للأشياء وحكمنا عليها» (ص ٢٠٦) وقد أفضى هذا النوع من قلب طبائع الامور الى نتيجة كان لابد أن يفضى اليها ، وهى ضياع الهدف الأصلى ، الذى هو من عظائم الأمور ، واحلال أهداف أخرى محله هى من توافه الأمور ، ولذلك — والكلام هنا لطه حسين : «لا ينبغى أن ننكر ما نراه من عنية شبابنا بالتافه من الامور ، واكبارهم للسخيف ، واعراضهم عن عظائم الأمور ، بل عجزهم عن الشعور بعظائم الأمور والأشياء ذات الخطر . لا ينبغى أن ننكر ذلك ، لأن هؤلاء الشباب ينشأون على العناية بالامتحان وهو تافه ، وعلى اكبار الشهادة وهى سخيفة ، وعلى الاعراض عن العلم ، وهو لب الحياة وخلاصتها» (ص ١٠٩) . ولقد تطور هذا الخلط الشائن بين الغايات والوسائل الى خلط أكبر بين التعليم والسياسة ، فجرت أمور الاول على ما أرادته الاخيرة ،

وحدث هذا الذى تقشعر منه الأبدان ، وهو تملق الجماهير «باللعب» الخطر بأمر التعليم واجراءاته .يقول طه حسين : «فـاذا ظهرت نتيجة الامتحـان رديئة غير مرضية لكثرة التلاميذ وكثرة الأسر بـالطبع ، شاع السخط ، وعمت الشكوى ، واشتد الضغط على الحكومة ، واضطرت الحكومة الى أن تفكر فى الآمور ، وتلتمس له علاجا ، وعلاجها ديماجوجيا يتملق شهوة الأسر فى نجاح أبنائها بالحق وبغير الحق» (ص ٢٠٩) . هذا هو نوع الكـلام الخطير الذى يقوله طه حسين فى أمر الامتحانات ، وهو يـدل على أن التعليم لم يسلم من الشوائب التى تعكر جوه فى يوم ما ، وهو كذلك يسحب ظله البغيض على أمور التعليم كلها ، ويلقى روحا من التشاؤم على كل محاولة فى أى جانب من جوانب الاصلاح . ويبدو أن الأمر لذلك يحتاج الى اصلاح جذرى لموضوع الامتحان هذا ، وهو شىء تنبهت له كثير من الدول المتقدمة وغير المتقدمة . والذى يتأمل ما حوله الآن يلاحظ أن الامتحانات تفاقم أمرها منذ أن كتب طه حسين كلامه ، فزاد الحال رهبة على رهبته ، وسمعنا عن ألوان من الغش لم تخطر لطه حسين على بال . ولطه حسين اقتراح محدد فى مسألة الامتحانات يعرضه على النحو التالى :

اذا أئتمنت المعلم على التلميذ فامنحه ما يلائم هذه الأمانة من الثقة ، واطلب اليه أن يختبر تلاميذه فى المادة التى يدرسها لهم بين حين وحين ، مرة على الأقل كل ثلاثة أشهر ، وأن يمنحهم درجات على هذا الاختبـار ، فاذا كان آخر العـام فليراجع هذه الدرجات ليرى أيستحق التلميذ أن ينـتقل الى الفرقة الأخرى أم لا يستحق . فان كانت الأولى أقبل التلميذ فرحا مبتهجا على اجازته الصيفية ، ثم على عامه الدراسى الجديد ، وان كانت الثانية امتحن التلميذ امتحان النقل فى المواد التى لابد من أن يمتحن فيها ، فان نجح فذاك ، وان رسب أعاد عامه الدراسى» (ص ٢١٤) .

أما أمر الكـتب المدرسية فلا يقـل أهمية – وحاله لا يقـل سوءا – عن أمر الامتحانـات . و «المركزية» المعوقة تتحكم فى الكتب كمـا تتحكم فى الامتحان . والوزارة (على اختلاف تسميتها عبر الزمن) تريد أن تحكم قبضتها على كل شىء ، وهى فيما يبـدو الآن تتلذذ وتفتخر بـأن يكون لها كتـبها ومؤلفوها المفضلون . ويتندر الساخرون بأمر هذه الكتب الآن – وبعد زمن طويل مما ورد فى كتـاب «مستقبل الثقافة فى مصر» لطه حسين – بأن هذه الكتب – وأتحدث عما أعرف من أمر اللغة العربية – قد كتبت خصيصا لتنفير التلاميذ من اللغة العربية والأدب العربى ، وربما من فكرة التعليم كلها .

ويرى طه حسين أن الوزارة لابد أن ترفع يدها عن أمر الكتـاب المدرسى ، وتقتصر مهمتها على اختيار أحسن المتاح لتلاميذها . وقد استخدم طه حسين فى ذلك كمة «التجـارة» ، ولكننى أقول أنه سواء أتـاجرت الوزارة فى الكتب بالبيع

والشراء ، أم احتكرت الكتب ووزعتها مجانا فخسرت «تجاريا» ، فان الحال من الناحية التعليمية التربوية هى نفس الحال :

من الذى فرض على وزارة المعارف أن توزع الكتب والأدوات على التلاميذ ؟ لم يفرض ذلك عليها أحد ، وانما تبرعت به من عند نفسها .. بل لست أقف عند هذا الحد ، وانما أسأل لماذا تقرر الوزارة فى هذه المادة أو تلك كتابا بعينه تشتريه .. حسب الوزارة أنها ستضطر دائما الى تموين مكتبات المدارس ليقرأ المعلمون والتلاميذ ، ولتيسر لهم القراءة الحرة . نعم خير نصيحة تقدم الى وزارة المعارف هىء أن تدفع التجارة للتجار، والتأليف للمؤلفين ، وأن تكتفى بامتحان الكتب ، والدلالة على الصالح منها» (ص ٢٢٢ وما بعدها) .

— ٦ —

من الطبيعى لكاتب تنويرى عظيم ، يؤمن «بالتحديث» ، وبالنظام الاجتماعى المتقدم ، وبالنموذج الغربى منه على وجه الخصوص ، أن يعطى قدرا كبيرا من الاهتمام لأمر «اللغات الأجنبية» حين ينظر فى شئون التعليم . ويرى طه حسين أن التعليم الاولى كله ينبغى أن يخلو من تعلم اللغات الاجنبية ، وكذلك الحال بانسبة للسنوات الاربع الاولى من المرحلة التى تليه من مراحل التعليم . أما فيما يلى ذلك فيلخص أمر تعليم اللغات الاجنبية على النحو التالى :

«أنا أقسم المواد التى تدرس فى المدارس العامة قسمين . أحدهما فرض على التلاميذ جميعا لأنه قوام الثقافة العامة لكل مثقف مستنير . من هذا القسم التاريخ والجغرافية واللغة الوطنية والرياضة والعلوم التجريبية كالطبيعة والكيمياء وعلم الحياة . والآخر ما يجوز أن يختلف فيه التلاميذ وهو اللغات الأجنبية وآدابها . مكل من أراد أن يهيىء نفسه بعد الثقافة العامة للدراسات الرياضية أو العلمية أو للدراسات الفنية فى المدارس الخاصة فرضت عليه مع هذا المقدار المشترك لغتين حيتين يختارهما بين الانجليزية والفرنسية والألمانية والايطالية . وكل من أراد أن يهيىء نفسه بعد الثقافة العامة للتخصص فى اللغة العربية وآدابها فرضت عليه التعمق فى درس اللغة العربية والثقافة الاسلامية واتقان لغة أوربية حية ، وخيرته بين احدى هاتين اللغتين الشرقيتين العبرية والفارسية . وكل من أراد أن يهيىء نفسه بعد الثقافة العامة للدراسات الأدبية المختلفة كالتاريخ والجغرافية والفلسفة والآداب الخالصة لاحدى اللغات فرضت عليه اللغة اللاتينية ولغة أجنبية حية وخيرته بين اللغة اليونانة ولغة أوربية أخرى» (ص ٣٠٠ ، ٣٠١) .

ويشرح طه حسين وجهة نظره فى وجوب التأخر فى البدء بتعلم اللغات الاجنبية بأنه يريد أن يخلص قسم كبير من التعليم — فى بداياته — للثقافة الوطنية ، كما

أنه لا يريد أن يطغى تعلم اللغـات الاجنبية – فى هذه الفترة الحيوية من فترات التلقى – على تعلم اللغة العربية التى ترتفع الشكوى من ضعف التلاميذ فيها . وهو اذ يحس أن البـلاد التى يتخذها نموذجا يحتذى فى التعليم لا تؤخر البدء بتعلم اللغات الاجنبية الى هذا الحد يبادر ببيان الفرق بيننا وبينهم فيلخصه فى أمرين :

«.. أحدهما أن للصبية الأوربيين من دورهم ومنازلهم وبيئاتهم خارج المدرسة مدارس يتعلمون فيها لغتهم الوطنية ويثقفون فيها بثقـافتهم القومية .. والامر الثانى أن بين اللغات الاوربية – مهما تختلف – من التوافق والتقـارب حظا يختلف قوة وضعفا باختلاف منازل بعضها من بعض ، ولكنه على كل حال ييسر درسها على الصبية الاوربيين» (ص ٢٦٠ ، ٢٦١) .

وقد يجادل الناس طه حسين فى أمر تعلم اللغات الاجنبية هذا ، وبخاصة فى أمر الزمن الملائم من عمر التلميذ الذى ينبغى أن يبدأ فيه هذا التعلم ، فقد يقـال أن البدء المبكر هو الضمان لتجويد اللغة الاجنبية ، وأن تعلم التلميذ اياها مع اللغة العربية لا يضعف أمر العربية بل قد يقويها بتنمية المهارات اللغوية لديه . وقد يقـال : كيف يبـدو طه حسين ـ من ناحية ـ راغبـا فى الاغتراف من اللغـات الاجنبية بعدم قصرها على لغة أو اثنتين ، ويبدو – من ناحية أخرى – راغبا فى تأجيل تعلمها ؟ وهـل يمكن أن يزدحم وقت قصير بتعلم لغـات عدة ، ثم تتحقق نتائج مرضية ؟ ان الناظر فى حال تعلم اللغات الاجنبية الآن يعلم أن حالها آل الى مجرد «شكليات وقشور» (لا يستثنى من ذلك حالها فى أقسام اللغات ذاتها ، بل وفى الكليـات التى تجعل وسيلة التدريس بها اللغة الاجنبية) . وأنا لا أقول أن هذا راجع الى خطة طه حسين فى تعلم اللغات الاجنبية ، فأنا لست واثقا من أنه أخذ به ، ولكن الذى لا شك فيه أن أمر تعلم اللغات لا يزال عقبة فى طريق تقدم التعليم ، وأن هذا الامر ينبغى أن ينال أقصى الاهتمام فى كل مراجعة أو نظر فى أمر التعليم المصرى والثقافة المصرية .

– ٧ –

أما حالة اللغة العربية فأشق تناولا فى كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» . وتبدأ معالجته بموضوع بديهى هو بيان أهمية اللغة العربية . ويسوق طه حسين أدلة على أهمية اللغة العربية بعضها منطقى ، وبعضها عـاطفى ، وبعضها علمى ، ولا يثير أى منها كبير خلاف ؛ فاللغة العربية لغتنا الوطنية ، وهى اللغة والتى نفكر بها ، وهى لغة الدين ، وهى لغة الماضى بما يحمل من تراث وتقاليد ، وهى لغة الأجيال القادمة الى آخر هذه المسلمات . وما يكاد طه حسين يقنعنـا بأهمية اللغة العربية ووجوب بذل أقصى جهد فى العنـاية بها ، حتى يشن حملة شعواء

على مؤسستين تعليميتين ارتبط اسمها بتعليم هذه اللغة ودراستها هما الأزهر ، ودار العلوم . وخلاصة ما يراه فى هذا الصدد أن أيا من المؤسستين لم تعد قادرة على حمل مسئولية تطوير اللغة العربية . يقول طه حسين : «اللغة العربية ليست ملكا لرجال الدين .. يتصرفون وحدهم فيها ، ولكنها ملكا للذين يتكلمونها جميعا من الأمم والأجيـال . وكل فرد من هؤلاء النـاس حر فى أن يتصرف فى هذه اللغة تصرف المالك متى استوفى الشروط التى تبيح له هذا التصرف» (٣٠٧) . تلك هى اللهجة الخفيفة (نسبيا) التى يرفض بهـا طه حسين أن يكون الازهر وصيا على تعليم اللغة العربية والاضطلاع بتطويرها . ولكنه ـاذ يمضى فى شرح الموضوع ـ يكشف عن جوانب من نقصان «مؤهلات» الازهر تجعله عاجزا عن النهوض باللغة العربية :

«فالأزهر لا يعرف من تطور اللغات الأجنبية حديثها وقديمها شيئا ، بل هو لا يكاد يعرف من هذه اللغات نفسها شيئا . والأزهر يجهل اللغات السامية جهلا تاما . والأزهر لا يكـاد يتجاوز كتـبه المعروفة العقيمة الى كتب القدماء فى اللغة وآدابها وعلومها الا قليلا ، وهو مع ذلك يريد أن يشرف على علوم اللغة العربية ويقوم دونها ، ويحول دون اصلاحها» (ص ٣١) .

تلك هى قواعد «الهجوم» الذى يطوره طه حسين على الأزهر ، وينتهى به شاملا مريرا ؛ فهو ينتقل به من الكلام على عدم صلاحيته لتدريس اللغة العربية الى وجوب تطويره ، وتحديـثه ، واتصاله بالـواقع ، ويوجه اليه – فى خلال كـل ذلك – اتهامات أقل ما توصف به أنها تعنى عدم الصدق مع النفس :

وليس من الخير أن يكون الازهر حربا على الحياة الحديثة فان هذه الحرب لا تجدى ولا تفيد . وانما الخير والواجب أن يكون الأزهر ملطفا للحياة الحديثة ، مخففا لأثقالها ، ملائما بينها وبين ما ينهى الله عنه من الشر والمنكر . وذلك لا يكون الا اذا عرف رجال الدين حياة الناس كما يحيونها وأتقنوا العلم بأسرارها ومشكلاتها وما تجر على الناس من شر ، وما تدفعهم اليه من اثم . وسبيل ذلك أن يثقف الأزهر بالثقافة الحديثة ، كما يثقف بها غيره من المعاهد ، وأن يمتاز بعد هذا بما لا تمتاز به المعاهد الأخرى من هذه الثقافة الدينية الخالصة ، بحيث اذا اتصل رجاله بطبقات النـاس لم يناقضوهم ولم يباينوهم ولم يجدوا مشقـة فى الوصول الى قلوبهم والانتهـاء الى نفوسهم ، والتـأثير فى هذه النفوس ، وتلـك القلوب» (ص ٤٣٧) .

ويبلغ طه حسين فى هجومه على الازهر مداه حين يتهمه بالتظاهر باصطنـاع الحياة الحديثة ليصل الى السيطرة على الحياة بطرق غير صحيحة :

«وهذا يقتضى أن يعدل الازهر عدولا تاما عما دأب عليه من الانحياز الى نفسه والعكوف عليها والانقطاع عن الحياة العامة . وقد يقال ان الازهر قد أخذ يترك

هذه السيرة ، ويتصل بالحياة العامة ، ويأخذ بحظوظ حسنة من الثقافات الحديثة على اختلافها ، وهذا صحيح فى ظاهره ولكنه فى حقيقة الأمر غير صحيح ، فالأزهر ما زال منحازا الى نفسه ، مستمسكا بهذا الانحياز حريصا عليه . وهو من أجل هذا الانحياز نفسه يريد أن يتصل بالحياة العامة على النحو الذى نراه الآن . يريد أن تكون لـه نظمه الخاصة ، واجـازاته الخاصة ، وطرقه الخاصة فى الحيـاة والتعليم ، ويريد مع ذلك أن يفرض على الحياة العامة فرضا ، وأن يفرض نفسه باسم الدين . ومـا هكذا يكون الاتصال الصحيح بالحياة العـامة والاشتراك فيها» (ص ٤٧٤ ، ٤٧٥) .

وقد كان لطه حسين نظرة تحذيرية تنـبأت بما آل اليه الحال فى الازهر . لقد حذر من الصدع الذى سيترتب على عدم دمج برامج التعليم ، وعدم توحيد الأمة على نهج تعليمى واحد ، وحذر من استقلال الازهر بمؤرخيه وجغرافييه وعلمائه وقانونييه ، بل أطبـائه ومهندسيه . ولكن الأمر جرى على ما خـافه طه حسين ، ونحن نعيش منذ زمن طويل الآن حياة «جامعة الازهر» . وهنـاك شكوى ليست خافية ترتفع من داخل هذه الجامعة ذاتها ـ وبخاصة من داخل الكليات العملية ـ من تدهور الحـالة التعليمية المترتبة على قصر القبول فى جامعة الأزهر على طلاب التعليم العالى فيه .

يقول طه حسين : «فاذا أرادوا أن يعلموا اللغة العربية مثلا فطريقهم الى ذلك الآن دار العلوم وكلية الآداب ومعهد التربية ، لا كلية اللغة العربية الأزهرية ، وان أرادوا أن يعلموا التاريخ أو الجغرافيا أو الطبيعة أو الكيماء فطريقهم الى ذلك كلية الآداب وكليـة العلوم ومعهد التربية . وان أرادوا أن ينهضوا بأعبـاء القضاء أو الطب أو الهندسة فطريقهم الى ذلك كليـة الحقوق والطب والهندسة . فأما أن تنشأ فى الأزهر كليات وأن تمنح هذه الكليات درجات لا علم للدولة بها ولا سلطان للدولة عليها ، ثم يفرض المتخرجون فى هذه الكليات على الحياة العامة فرضا فهذا هو الذى لا يفهم ولا يمكن أن يساغ فى بلد متحضر» (ص ٤٧٧ ، ٤٧٨)

أما دار العلوم فيقول طه حسين انها انشئت أصلا لتوائم بين موقفين متناقضين ادركهما المشرع لشئون التعليم العصرى فى مصر منذ البداية ؛ أحدهما وجوب أن يكون معلم اللغة العربية مؤهلا بطريقة علمية تشبه الطريقة التى يتأهل بها غيره من مدرسى مواد العلم (ولم يكن هذا يتوفر للأزهر الذى كان مهيمنـا على تعليم اللغـة العربية آنذاك) والآخر الصلة التى لا يمكن أن تنـكر بين اللغـة العربية والدين . وقد رأى المشرع – ازالة لهذا التنـاقض – انشاء مدرسة عليـا تكون «صلة ما بين الازهر وبين الحياة ، يؤخذ فيها طلاب أزهريون قد تثقفوا الى حد حسن بالثقـافة العربية الاسلامية ثم يثقفون من أصول العلوم المدنيـة وفروعها بمقدار معقول، ثم يكلفون تعليم اللغة العربية فى المدارس العامة» (ص ٣٧٢،٣٧٣)

ولكن دار العلوم لم تحقق – فيما يرى طه حسين – الغـاية التى أنشئت من أجلها : «فالانتاج الأدبى الذى تعتمد عليه نهضتنا المصرية الحديثة قليل التأثر جـدا بهذه المدرسة» ، ودار العلوم «لم تنجح فيما كان ينـبغى أن تنجح فيه من تجديد علوم اللغة العربية وانما نجحت فى الاختصار والاختزال» ، وهى «لم توفق الى ما كان ينبغى أن توفق فيه من تحبيب اللغة العربية الى نفوس التلاميذ» ، وهى قد «أعرضت عن تعمق العلوم الاسلامية كما يفعل الأزهريون وهى لم تستطع أن تتعمق العلوم المدنية الحديثة كمـا تفعل المدارس العـامة» (ص ٣٥٧ ، ٣٧٨) . ويقترح طه حسين علاجا لحالة دار العلوم أن تضم الى الجامعة فتكون «فى الجامعة المصرية مدرسة اللغة العربية واللغات الشرقية ، بمكان يشبه مكان مدرسة اللغات الشرقية من جامعة لنـدن» ((ص ٣٩٣) . وقـد ضمت دار العلوم الى الجـامعة – استجابة لاقتراح طه حسين أو لغيره – وذلك منذ سنة ١٩٤٦ ، ولكن السؤال الآن هو : هل صلح حال اللغة العربية بهذا الانضمام ؟ يبدو أن المشكلة أبعد من أن يحلها قرار ادارى يصدر هنا أو هناك .

يريد طه حسين أن يبدأ اعداد مدارس اللغة العربية منذ أول التعليم الثانوى (وينبغى أن نستحضر أن التلميـذ قضى فترة التعليم الالزامى ، وأربع سنـوات أخرى ، يتعلم بالعربية وحدها) ، ويريد أن يكون ذلك فى تخصصين هما فقه اللغة، ويضم الى العربية فيه اللغات السامية كمـا سبق ، والآخر آداب اللغة ، ويكون الاستعداد له بضم اللغة الايرانية (كذا) . ولكن السؤال هو : أى نوع من العربية ذلك الذى يريد له طه حسين التقدم والازدهار ؟ هنا يبدو – على غير ما قد يتوقع غلاة الفصحى والأزهريون بخاصة – حريصا على الفصحى ليس غير ؛ ويضيف : «نعم وأحب أن يعلم المحافظون عـامة والأزهريون خاصة – ان كانوا لم يعلموا بعد – أنى من أشد الناس ازورارا عن الذين يفكرون فى اللغة العامية على أنها تصلح أداة للفهم والتفـاهم ، ووسيلـة الى تحقيق الأغراض المختلفة لحيـاتنا العقلية (٣١٤) . وهو يشفع ذلك بهجوم على العامية تزيل من النفوس كل أثر بأنه من المتعـاطفين معها : «لم أومن قط ولن أستطيع أن أومن بأن للغة العامية من الخصائص والمميزات ما يجعلها خليقة بأن تسمى لغة ، وانما رأيتها وسأراها دائما لهجة من اللهجات قد ادركها الفساد فى كثير من أوضاعها وأشكالها ، وهى خليقة أن تفنى فى اللغة العربية الفصحى اذا نحن منحناها ما يجب لها من العناية فارتفعنا بالشعب عن طريق التعليم والتثقيف ، وهبطنا بها هى عن طريق التيسير والاصلاح الى حيث يلتقيان فى غير مشقة ولا جهاد ولا فساد» (ص ٣١٤ ، ٣١٥).

أما طريق هذا الاصلاح والتيسير فسبيله تحطيم أسطورة النحو ، «ومن أقبح الخطأ وأشنعه أن نظن أن اتقـان النحو يمكن من اتقـان اللغة» (٣٣) . على أن الاصلاح ينبغى أن يمتد الى الصرف والبلاغة وتيسير أمر القراءة والكتابة . على

أنه حريص فى تلك النقطة الاخيرة بالذات على ألا يظن به الذهاب الى حد تبنى فكرة استخدام الحروف اللاتينية فى الكتابة : «أحب أن يعلم المحافظون أنى قاومت وسأقاوم أشد المقاومة دعوة الداعين الى اصطناع الحروف اللاتينية» (ص ٣٢٨). وحد الاصلاح لديه هو تقريب اللغة العربية من الحياة الحديثة ، وعدم اهدار هويتها الاصلية ، وتيسير قواعدها ورموزها على نحو يصلها بالحياة ، ويجعل منها وسيلة صالحة لحمل ثقافة العصر ، ومساعدة الشعب على الترقى فى درج الحياة العصرية .

— ٨ —

تنساب الافكار بنعومة فائقة فى كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» ، مازجة بين «التعليم» فى جسم واحد متكامل ، تفضى أعضاؤه بعضها الى بعض . وهناك أدوات حيوية يكتمل بها هذا الجسم الكل ، يجىء فى مقدمتها — عند طه حسين — انشاء «المعهد العلمى المصرى» الذى ينـاط به تشجيع البحث العلمى ، وتنظيم الهيئات الادبية والفنية . وثمة نموذج صالح للاحتذاء هنا هو المعهد العلمى الفرنسى (والواقع أن النموذج الفرنسى الصالح للاحتذاء هو أول شىء يجىء الى ذهن طه حسين كلما كان ذلك لازما) :

«فانى لا أبتكر هذا النحو من النظام الذى أقترحه ابتكارا ولا أخترعه من عند نفسى ، وانما أنقله من الحياة الاوربية نقلا أتوخى فيه ملاءمة البيئة المصرية الخاصة وما يمكن فيها وما لا يمكن» (ص ٤٩٤) .

ومن شأن هذا النظام المقترح أن يوثق الرابطة بين ما لدينا وما وراء الحدود. ولن يأتى ذلك — بالطبع — الا بترجمة الآثار ذات الأثر البعيد فى النهضة الثقافية فى العالم . ولموضوع «الترجمة» فى كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» حديث غير قصير . وهو يبدأ بابداء الحسرة على جفاف حياتنا الثقافية نتيجة نقص الترجمة عن الغير أو انعدامها . ويغلف الحديث بالسخرية من النفس ؛ فنحن نتحدث عن عن مجد العرب الأولين لأنهم «أقبلوا فى شره رائع على آثار الامم المتحضرة» ، «ونظل بعد ذلك خامدين جامدين» ، «والآثار العلمية والفنية تزيد وتزيد ، والعقول الأوربية والقلوب الاوربية تستمتع ، والحضارة الاوربية ترقى ، ونحن مستمتعون بما نحن فيه من العجز والقصور» (ص ٤٩٦ ، ٤٩٧) .

ان الصورة الثقافية المرسومة لهذه النقطة قاتمة جدا ؛ فاللغات التى تستحق الترجمة عنها يجهلها معظم الناس ، والقلة التى تعرفها لا تقرأ ما يذاع فيها من علم وأدب . والنتيجة أننا لا نترجم . وكيف نترجم اذاكنا لا نقرأ ؟ وكيف نقرأ اذا لم نكن مثقفين ؟ وينشأ عن هذا كله خطر عظيم جدا ، وهو أن الذين يقرءون ويكتبون يجهلون الحضارة الحديثة . ويتجلى هذا الخطر على نحو أعظم حين

ينشعب المثقفون (الأولى أن يقال المتعلمون !) : «قلة ضئيلة تعرف بعض اللغات الأوربية ولا تقرأ فيها ، وهى مع ذلك تتمدح وتستطيل وترى نفسها ممتازة ، وكثرة تجهل اللغات الاوربية جهلا تاما ولا تجد من التراجم ما يضع عنها أصر هذا الجهل ، فتزدرى أوربا وتزدرى حضارتها وتزدرى من يعجبون بأوربا وحضارتها» (٤٩٨) . هذا تحليل واقعى صحيح للوضع ، وهو لا يزال يحكم حياتنا الثقافية حتى اللحظة الراهنة ، بل أنه ليزداد سوءاً على مدى الايام . وهو صحيح بشقيه اللذين عبر عنهما طه حسين ؛ قلة تتشدق بأوربا على غير معرفة ، وقلة تزدرى أوربا على غير معرفة ، ولا شىء أسوأ من هذا يمكن أن يحدث فيقف حجر عثرة فى طريق نضج «الهوية» الثقافية للأمة .

يقول طه حسين : «فلنترجم اذن ولنكثر من الترجمة» ، ويدعو الى انشاء «مكتب الترجمة» فى وزارة المعارف ، مؤكدا أنها الوسيلة التى تدفع الشباب الى التقليد والمحاكاة ، وهما من أرقى عناصر الحياة العقلية وأقواها ؛ فالترجمة عنصر «سيغنى اللغة ويحييها ، وسيغذى العقل المصرى وينميه ، وسينشر الثقافة ويذيعها ، وسيقرب بين الطبقات المختلفة فى الشعب ، وسيحقق الكرامة القومية التى تريد أن ترتفع عن الجهالة والغفلة ، وألا تكون صفوتنا دون غيرها من صفوة المثقفين فى الامم الاخرى ، وألا تكون عامتنا دون غيرها من عامة الناس فى الأمم الأخرى أيضا» (٤٩٩ ، ٥٠٠) .

— ٩ —

استحدثت وسائل أخرى — الى جانب الكلمة المكتوبة — للثقافة هى الصحافة والاذاعة والسينما والتمثيل (ولم يكن التلفزيون أو الكاسيت أو الفيديو أو الكمبيوتر قد استحدث فى مصر أو زاحم الكتاب لذلك الحين) ، فما موقف كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» من هذه المستحدثات ؟ وكيف نستغلها فى التقدم الثقافى ؟ الأصل فى هذه المستحدثات — عند طه حسين — أنها خطر على الكلمة المكتوبة ، ولكن حالتنا التى تتفشى فيها الامية ، فلا يقرأ الناس كثيراً الكلمة المكتوبة ، حالة خاصة تحتم علينا أن نستخدم هذه المستحدثات لصالح القضية . ولا أقل من أن نشجع الاستفادة من الصحافة بلغتها السهلة واغرائها ، وأن نأخذ بطرف من ثقافة الراديو ، ولكن الحيطة من أخطارهما واجبة ، فلابد من انشاء لجان (ثقافية وليست سياسية أو أمنية) تراقب هذه الوسائل ، وتوجهها لصالح الثقافة ، وبخاصة فيما يتصل بالسينما ، التى تفد من الخارج ، وتتهدد فن التمثيل لدينا ، وهو فن يجب أن ينال أقصى العناية لما له من فوائد تعليمية وثقافية .

- ١٠ -

ولن يكتمل الوضع الا بـأن تنشر مصر مظلة التعليم فيها على ما حولها من البلاد ، وذلك بتصدير النموذج التعليمى المصرى الى بلاد الشرق العربى . وهذه النقطة تعيد الى الأذهان من جديد مصطلح «الشرق» و «الغرب» ، فقد اتضح أن الشرق الذى يقول طه حسين أن مصر ليست جزءا منه لا يمكن أن يكون هو الشرق العربى ، وكيف يمكن أن يكون كذلك اذا كان هو يسعى الى أن يكون هذا القسم من العالم وحدة تعليمية ثقافية تظلها المظلة المصرية ؟

لقد هاجم طه حسين «الكرم المصرى» (يقصد البخل المصرى) فى انشاء المدارس المصرية خارج الحدود ، وقارن بين حالنا وحال أوربا فى رعاية الطلاب الأجانب . موضحا أن أوربا حين تفعل ذلك لا تفعله من أجل هؤلاء الطلاب ، وانما من أجل نفسها . ونحن لا نتطلع الى خارج الحدود «فى فرنسا أو انجلترا أو ايطاليا ، ولكن من حقنا أن ننشىء المدارس المصرية فى البلاد العربية» . وادارة هذه المدارس يجب ألا تكون وقفا على المصريين ، بل ينبغى أن يكون لأبناء هذه البلدان فيها نصيب ، وبالمثل فان مناهجها ينبغى الا تكون وقفا على ما يتصل بمصر من معلومات ، والقادرون مدعوون الى الاسهام فى هذه المدارس . وليست المدارس وحدها هى التى يهتم بها طه حسين فيما وراء الحدود ، فللتعليم الجامعى ، والبرامج الثقافية نصيب من هذا الاهتمام (الفصلان ٥٧ ، ٥٨ من الكتاب) .

- ١١ -

ما الثقافة المصرية ؟ وما عسى أن تكون ؟ هذا هو السؤال الذى يطرحه الكتاب فى نهاية المطاف . وهو يبدو مطمئنا جازما فى أن لنا ثقافة مصرية خاصة تقوم على وحدتنا الوطنية ، وتتصل بنفوسنا المصرية الحديثة ، كما تتصل بنفوسنا المصرية القديمة . وهى ثقافة تصور آمالنا ومثلنا العليا ، وترى واضحة فى هذا الذوق المصرى الذى «ليس ابتساما خالصا ولا عبوسا خالصا» . وهى ثقافة تجمع بين الجدة والقدم ، وتقوم على الاعتدال «الذى يشتق من اعتدال الجو المصرى» . ومن شأن هذا أن يجعل الطبيعة المصرية طبيعة معتدلة لا تسرف فى المحافظة ولا تسرف فى التجديد . هذه الثقافة المصرية هى تلك اللغة العربية المصرية الرشيقة التى لا تنبو عن الذوق ولا تتجافى عن الطبع ، وهى ذلك التراث المصرى القديم ، وذلك التراث العربى الاسلامى ، وذلك الذى كسبته مصر وتكسبه كل يوم من خير ثمرات الحياة الاوربية الحديثة :

«هى هذه العناصر المختلفة المتناقضة فيما بينها أشد الاختلاف والتناقض . تلتقى فى مصر فيصفى بعضها بعضا ، وينفى بعضها من بعض ما لابد من نفيه

من الشوائب التى لا تلائم النفس المصرية ، ثم يتكون منها هذا المزاج النقى الرائق الذى يورثه الآباء للأبناء وينقله المعلمون الى المتعلمين» (ص ٥٢٣) .

ويمكن أن يقال ــ بتسرع ــ ان هذا الوصف ــ الذى يقدمه طه حسين ــ انما هو كلام عام «انشائى» لا يصنع ثقافة أو يشكل حضارة ، ولكن لابد أن يقال أيضا فى النظر المتئد انه وصف صحيح لحالة معنوية لا يمكن التعبير عنها بأحسن من هذا . وهى حالة قد تبدو غائبة أحيانا ، ولكن اختفاءها تحت السطح ــ لظروف مؤقتة أ وخاصة ــ لا يعنى عدم وجودها ؛ فمصر (الثقافة) حقيقة واقعة ، والا فكيف استطاعت أن تعيش (متميزة) كل هذه القرون ؟ واذا كان هذا الكلام انشائيا فانه الانشاء الرقيق الصافى . والواقع ان أسلوب الكتــاب يرق ويصفو كله نحو نهــايته ، فيرى فى ختامه أشبه بالحلم المترائى فى حالة بين اليقظة والنوم ، ولذا فانه يمكن القول ان الكتــاب هو نوع من العمــل «الابداعى» الذى يخلق حالة ذهنية ونفسية تلخص حلم رائد من رواد التنوير وصانع من صناع مصر الحديثة. وهذا الحلم يكشف عن نفسه صراحة فى آخر فقرة من فقرات الكتــاب ، وهى فقرة شاعرية تمضى على النحو التالى :

«هذا حلم رائع جميل تمضى فيه نفس هــائمة تحب مصر وأهــل مصر فى هذا الأفق الغريب الجميل من آفــاق الألب ، ولكنه حلم يسير التحقيق قريب التعبير . فان مصر التى انتصرت على الخطوب ، وثبتت للأحداث ، وظفرت بحقها من أعظم قوة فى الارض فى هدوء وأناة وثقة بالنفس وايمان بالحق ، خليقة أن تنتصر على نفسها وتظهر على ما يعترض طريقها من العقــاب وترد الى نفسها مجداً قديمــا عظيما لم تنسه ولن تنساه» (ص ٥٣٦) .

— ١٢ —

يصف كتــاب «مستقبل الثقــافة فى مصر» — بكل ماله وما عليه — موقف طه حسين المبدئى المطرد بصفته نصيرا للحداثة ، وداعية من دعاة التجديد . وهو بهذا الاعتبار يتكامل مع أعمال أخرى له يقف فيها الى جانب الجديد ؛ فما من حال يصطرع القديم والجديد (واصطراعهما طبيعى ومحتوم) الا ونجد طه حسين يقف الى جانب الجديد . ذلك أن انتصار القديم على الجديد ــفضلاً عن أنه غير طبيعىــ يعنى لديه التخلف والجمود ، على حين أن انتصار الجديد (فضلا عن أنه طبيعى) يعنى لديه الثورة التى تتحول فى مجرى الزمن الى واقع ثقافى جديد .

على أن الجديد الذى يقف الى جواره طه حسين ليس الجديد المطلق وانما الجديد النسبى . والواقع أنه لا يمكن أن يوجد جديد مطلق ، واذن فــالتسمية الاولى هى «التجديد» الذى هو عملية مركبة يدخل ضمن عنــاصرها القــديم ذاته . ذلك هو موقف دعاة «التنوير» الذين يحرسون مسيرة الحيــاة نحو التقدم ، ويحفظونها

من أن تقع فى الزلل بتعبدها بالقديم ، أو بقفزها فى الظلام نحو جديد مطلق لا يتصل بالواقع – أو بطبيعة الامور – فى شىء .

ومن التبسيط المخل للأمور أن يقال أن طه حسين فى نظريته فى «مستقبل الثقافة فى مصر» مجرد ناقل لنظرية بول فاليرى التى حلل فيها عناصر العقل الاوربى الى العنصر الاغريقى ، والعنصر الرومانى ، والعنصر المسيحى . حقا لقد رد طه حسين عناصر العقلية المصرية الجديدة الى ثلاثة عناصر هى النموذج الاوربى ، والتراث العربى الاسلامى ، والشخصية المصرية الخالصة ، ولكن ذلك لا يمكن أن يكون نقلا لنظرية فاليرى ؛ ذلك لأن العبرة فى هذه الحالة ليست برسم الاطار الخارجى ، وانما هى بتشكيل المادة التى تنتظم فى هذا الاطار ، والواقع أن النظرية فى النهاية تنبثق عن طبيعة هذه المادة المشكلة ، والأطر الخارجية لا يمكن أن تصنع نظرية على الاطلاق . وقراءة الكتاب تعلن عن أن طه حسين يستقى مقدماته ونتائجه ، ومشكلاته وحلوله ، من تربة محلية خالصة ، ومن حياة يومية تعج بالمشكلات النابعة من تلك التربة .

ويبقى أن نقول أن طه حسين قد عاش حتى شهد تداعى حلمه الثقافى ، والتخبطات التى صحبت محاولة تطبيقه على التعليم المصرى . وقد صرح قبيل وفاته بأنه يود لو يكمل كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» ولا أدرى أى طريق كان سيسلك لو فعل ذلك . ولقد بالغ طه حسين حين ولى وزارة المعارف فى أمر «مجانية التعليم» ، وربما كان لذلك أسباب قد تتجاوز البنود الفكرية لكتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» الى ظروف اللحظات السياسية التى كان يحياها داخل الوزارة .

ليت شعرى ماذا كان يكون موقف طه حسين لو شهد حالة التعليم المصرى اليوم ، وما يعج به واقعه من مشكلات ، بعضها متعلق بالكتاب المدرسى (وقد قطعت الوزارة فى احتكاره شوطا طويلا) ، وبعضها خاص بالأزهر (وقد استقل بطلابه ومعاهده وكلياته) ، وبعضها خاص بدار العلوم (وقد مضى على انضمامها الى الجامعة أكثر من أربعين عاما شهدت تدهور حال مدرس اللغة العربية على نحو مطرد) ، وبعضها خاص بأمر اللغات الاجنبية (التى تتسابق المدارس فى تعليمها منذ الحضانة وتسمى نفسها «مدارس اللغات» فى حين يتدهور حالها أيضا باطراد) . لقد مضى صاحب الكتاب ، وبقى الكتاب ذاته ، منارة هادية ، تصطرع حولها الحياة والافكار ما شاءت ، ولكنها لا تستطيع أن تولى وجهها كلية فى طريق مناهضة ؟

الدكتور محمود الربيعى

من صور الاستشراق الألمانى

صفحة مشرقة لتحقيق المخطوطة العربية

ساهم كثير من المستشرقين فى القيام بتحقيق المخطوطات العربية باذلين جهودا موفقة فى الكشف عنها وصيانتها ووضع الفهارس لما يجمعون أو يجدون منها فى مختلف المكتبات العامة والخاصة .

ولم يكتفوا بوضع مبادىء عامة لكيفية تحقيق المخطوطة وانما عمدوا الى تقديم دراسة لما يحققون من مخطوطات تختلف باختلاف نوعية المخطوطة والمادة التى تقدمها .

ويهمنا أن نشيد هنا باهتمامهم بالمخطوطة العربية التى نتصل بالدراسات الطبية والاقربازين عند العرب . فقد ترجم حنين بن اسحق الكثير من الكتب الطبية اليونانية وتابعه تلاميذه فى ترجمة هذه الكتب ووفقوا كثيرا فى اختيار الكلمات العربية للمصطلحات العلمية الطبية وقام اسطفان بن بسيل بترجمة كتاب دياسقوريدس فى المادة العلمية الاقرابازين وعرض الكتاب على حنين بن اسحق فأقره . وكان الكتاب بداية لعناية العرب بالعقاقير وبخاصة فى المغرب العربى حيث طاف العشابون الامصار يصفون النباتات ويبينون خواصها وكتبوا عدة كتب من أهمها ما كتبه ابن البيطار وداود الانطاكى .

وقد عرفت أوربا هذه الكتب ، ودرس كتاب ابن البيطار فى أوربا قرونا وظل مرجعا حتى القرن الثامن عشر وأفاد الغربيون من علم العرب بالعقاقير والادوية المركبة والمفردة .

وفى عام ١٩٨٨ صدر فى مدينة جوتنجن بالمانيا الغربية للاستاذ دكتور البرت ديتريش Prof. Dr. Albert Dietrich شرح لمخطوطة بعنوان «شرح لكتاب دياسقوريدوس فى هيولى الطب» فى جزئين . يشتمل الجزء الاول على تحقيق المخطوطة ويقع فى ٢١٦ صفحة ويشتمل الجزء الثانى – ويقع فى ٧٥٢ صفحة – على ترجمة للنص العربى ومقدمة طويلة للاستاذ المترجم عن النص وما حول النص .

والمخطوطة تعد حلقة فى سلسلة من الكتب التى قدمها الاستاذ ديتريش وتلاميذه عن الاقربازين عند العرب .

– فى عام ١٩٦٦ صدرت له دراسة عن المخطوطات الطبية العربية بالمكتبات التركية والسورية بمدينة جوتنجن بعنوان Midicincalia Arabica

– فى عام ١٩٦٧ صدر له كتاب لتاريخ بعض المكتبات بالاناضول بعنوان
Zur Geschichte einiger anatolischer Bibliotheken, Afyon, Aksehir Gorum, Amasya (Instanbuler Mitteilungen 17)

وفهرس للعقاقير الطبية لعبد اللطيف بن يوسف
Ein Arzneimittelverzeichnis des Abdallatif ibn Yusuf al-Bagdadi In: FS Otto Spies, 42-60 Wiesbaden

– فى سنة ١٩٦٩ صدر لـــه «دور العرب فى تطور العلوم الطبيعيـــة باللسان العربى ٦» بالرباط ١٣٨٨/١٩٦٩ ص ٦٩ – ١٠٧

– وفى سنة ١٩٧١ عن ترجمة عربية لمواد طبية لدياسقوريدوس
Eine weing beachtete arabische Ubersetzung der Materia Medica des Diskoradis. In Medizingeschichte in unserer Zeit/Stuttgart.

– فى عام ١٩٧٤ دراسة عن كتاب الادوية للسويدى
Aus dem Drogen buch des Suwaidi.
In Melanges Armand Abel, 91-107 Leiden

– فى عام ١٩٧٩ دراسة عن الطب العربى
Die arabische Medizin: Ein zentrales
Thema der Medizingeschichte. In F Med 87, 1179 f.; 1211

– فى عام ١٩٨٠ دراسة عن العلوم عند العرب والشرق الاوسط : الادوية
Islamic Sciences and the Medieval West: Pharmacology In: Islam and the West. Aspects of intercultural Relations ed. by Khalil L. Semaan, 50-63 Albamy

– فى عام ١٩٨١ دراسة عن مقدمة كتاب الادوية المفردة لأحمد بن محمد الغـــافقى
Muqaddaimat Kitab al-Adawiya al-mufrada li-Ahmed b. Muhammad Al-Gafiqi.
In FS Ihsan Abbas, 133-137/Beirut

– فى عام ١٩٨٢ تحقيق ودراسة المخطوط لعلى بن رضوان فى التطرق بالطب الى السعادة
(Ali ibn Ridwan über den Weg zur
Glückseligkeit durh den ärzlichen Beruf (Abh.d.Akad.d.Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl., Dritte Folge, Nr. 129)

ويقدم الى جوار التحقيق ترجمة للنص المحقق ودراسة له ونكتفى أن نقدم دراسات لتلميذين فقط من تلاميذه عن الطب والاقربازين عند العرب وهما أ. د. يوهان كريستوف بيرجل وأ. د. بيتر باخمان وقد أصدر السيد الاستاذ دكتور يوهان كريستوف بيرجل Prof. Dr. Johan Christoph Bürgel
الاستاذ بجامعة بيرن بسويسرا عدة كتب تتصل بهذا الموضوع منها
Die Bildung des Arztes

– فى سنة ١٩٦٦ عن ثقافة الطب وهى مخطوطة عربية عن الحياة الطبية من القرن التاسع In Sudhoffs Archiv 50 337-360

– وفى عام ١٩٦٧ دراسة عن العلوم الطبية فى الثقافة الاسلامية
Die wissenschaftliche Medizin im Kräftefeld der islamischen Kultur In: Bustan 8,9-19

وكتب عن أدب الطبيب
Adab und i tidal in ar-Ruhawis Adab at-Tabib In
ZDMG 117, 90-102

– وفى عام ١٩٦٨ كتب عن ابن رشد «ضد جالينوس»
Averroes «contra Galenum»
Das Kapitel von der Atmung im Colliget des Averroes als ein Zeugnis mittel mittelalterlich-islamicher Kritik an Galen. In NA-WG, Phil.-Hist. Kl., Jg. 1967 Nr. 9, 263-340. Göttingen.

وكتب عن ابن رشد كشهادة للنقد العربى لجالينوس فى العصور الوسطى
Studien zum ärztlichen Leben und Denken im arabischen Mittelalter.
Göttingen

– فى عام ١٩٧٤ دراسة عن مصادر الطب الاسلامى فى العصور الوسطى
Quellen dermittelaltetrlich-islamichen Medizin, I
In ZDMG, 124, 4-6

– فى عام ١٩٧٨ دراسة عن المرض والتداوى والشفاء فى القرون الوسطى الاسلامية
Islamisches Mittelalter. In Krankheit, Heilkunst, Heilung hrsg. von H. Schipperges ett al., 271-302.

Freiburg (Veröffenllichungen des Instituts für historische Anthropologie)

أما الاستاذ دكتور بيتر باخمان Peter Bachmann وهو الان أستاذ للدراسات العربية وعميد كلية الفلسفة بجامعة جوتنجن فقد أصدر أيضا عدة كتب عن الموضوع نفسه أهمها :

– فى عام ١٩٦٥ دراسة عن مقال لجالينوس فى أن الطبيب المـقدم يجب أن يكون فيلسوفا حقق المخطوطة العربية وترجمها الى الالمانية

Galens Abhandlung darüber, dass der vorzügliche Artz Philosoph seins muss. Göttingen, I phil-hist. Kl., J.

– فى عام ١٩٦٦ دراسة عن «الطب العربى وتـأثيره على أوربـا فى العصور الوسطى» باللغة العربية فى طرابلس

Veröffentlichungen des Deutschen Kulturinstututes Tripoli/ Libanon 3)

– فى عام ١٩٦٨ دراسة عن فصل الطب بكتاب البركة للحبشى

Zum Medizin-Kapitel des Buches al-Baraka von al-Habasi. In: MH J 3/28-39.

وكتب عن الدراسات الالمانية عن تاريخ الطب العربى باللغة العربية بطرابلس

Veröffentlichungen des Deutschen Kulturinstituts Tripoli/Libanon

التحقيـق :

وفى الجزء الاول الذى يشتمل على التحقيق بين المحقق كيف أن النص المقـدم شرح غير معنون لكتـاب الحشائش فى هيولى الطب لدياسقوريدوس العين زربى المشهور وأن ثلاثة من المؤلفين اشتركوا فى هذا الشرح وهم :

١ – سليمان بن حسان بن جلجل القرطبى الذى قـام بتفسير أسماء الادوية المفردة المذكورة فى كتاب الحشائش .

٢ – عبد الله بن صالح وهو أحد معلمى ابن البيطـار وهو يتعرض للادوية بالوصف والتعريف .

٢ – مـؤلف مجهول تبـين أنه تلميـذ لعبد الله بن صالح وهو يقـدم بعض الملحوظات المكملة لما كتـبه مدرسه والنسخة التى اعتمد عليها نسخة فريدة لا يعرف غيرها ، موجودة بالكتبخانة نورى عثمانية فى استانبول مجموعة رقم ٣٥٨٩ ، ويرجع تاريخ كتابتها الى عام ٦٦٨ .

على أن المحقق لم يكتف بالمخطوطة وانما قابلها على مخطوطات أخرى ، ليتمكن من تصويب الاخطاء الاملائية وفى رسم بعض الكلمات العربية وأسماء العقاقير ، فقد رجع الى نسختين أخريين ورد فيهما تفسير ابن جلجل

١ – نسخة رقم ١٥٢٨/١٠ (ص ١٢٥ – ١٣٢) فى كتابخانة مجلس شوارى ملى فى طهران . ومحتواها مختصر ناقص .

٢ — نسخة رقم ٤٨٩١ فى دار الكتب الوطنيــة فى مدريد وهى مبتورة الاول ، وتحتوى على عشرة أوراق تفسير للنصف الثانى من المقالة الثالثة والمقالة الرابعة كذلك رجع الى كتب أخرى للتأكد من صحة ما ورد بالمخطوطة وهى :

١ — الادويــة المفردة لابى جعفر أحمد بن محمد الغــافقى نسخة الربــاط/ الخزانة العامة ١٥٥ .

٢ — الجــامع لمفردات الادوية والاغــذية لابى محمد عبد الله بن أحمــد بن البيطــار ، طبع بولاق ١٢٩١

٣ — تفسير كتاب دياسقوريدوس لابن البيطار أيضا نسخة مكــة — الحرم الشريف ٢/٣٦ طب .

٤ — الحشائش لدياسقوريدوس ؛ المقالات السبع من كتاب دياسقوريدوس ، وهو هيولى الطب فى الحشائش والسموم ترجمة اصطفن بن بسيل واصلاح حنين اسحاق ، تحقيق سيزر دوبلر والياس تيريس ، تطوان وبرشلونة ١٩٥٢ — ١٩٥٧

٥ — كتاب عيون الابناء فى طبقات الاطباء لأبى العباس أحمد بن القاسم بن أبى أصبعة . تحقيق أوغوست موللر ، القاهرة وكونبغريرغ ١٨٨٢ — ١٨٨٤

٦ — دوزى
R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, I/II, Leiden, Paris 1881

وهو يحرص على استخدام الرموز التى استخدمها المؤلف ايثــارا للاختصار حيث رمز دياسقوريدوس بحرف د ، ولسليمان بن ججل بحرف س ، ولعبد الله بن صالح بحرف ع ، ولجالينوس بحرف ج ، وفى نهاية هذا الجزء الخاص بالتحقيق يورد فهرس أسماء الادويــة بالحروف العربية على عمودين فى ٣٥ صفحــة ويليه فهرس الاماكن والبلدان والامم وفهرس أسماء الرجال وأسماء الكتب الواردة فى متن الكتاب .

وهى فهارس تفيد الدارس فى تتــبع المصادر التى رجع اليها مترجمو وشراح كتاب دياسقوريدوس .

ثم يأتى بلوحات اثنــتى عشرة مصورة لبعض صفحات المخطوطة نتبين منها مدى المعاناة التى لاقاها عند تحقيق هذه المخطوطة .

٢) الترجمة والدراسة

أما الجزء الثانى الذى يقع فى ٧٥٢ صفحة فيشتمل على أحد عشر فصلا يقدم له بتمهيد يتحدث فيه عن مسميات العائلات النباتية التى ورد ذكرها بالمخطوطة وكيف أنه استخدم المسميات القديمة عنــد الترجمة التى استخدمها من قبــل فى

مؤلفاته ولم يستخدم المسميات التى قدمها للمؤتمر الثالث عشر الدولى للنبات الذى عقد فى سيدنى عام ١٩٨١ .

ويتحـدث عن احتفـال المسلـمين بمعلـم الاقربـازين اليونـانى القـديم (دياسقوريدوس) فقد كان المثـال غير المتنـازع عليه فى علم الادوية مثلمـا كان جالينوس وابقراط فى الطب . وكانو يعتمدون عليه اعتمادا كبيرا . وكان ذكر أى نص له لا يعتبر تـأكيدا للجدية فحسب وانمـا ليدفعوا عن أنفسهم تهمة النصف والدجل والشعوذة ، فقد كان علم العقـاقير عند العرب القدمـاء محدودا يغلب عليه طابع السحر ، ولم يتصل العرب بالطب اليونانى الا فى العصر الاموى ، وان كانوا لم يتصلوا بدور العناية بالمرضى بالاسكندرية وانطاكية ومدارس الادوية فى المنطقة السورية أو الاكاديمية فى جنديسابور . كذلك لم يتعرفوا ميراث المؤلفين القدامى الا بعد ممارسة الترجمة فى كنف الخلفـاء العباسيين من نهـاية القرن الثامن حتى نهـاية القرن العاشر ببغداد . وكان كتـاب دياسقوريدوس من أهم الاعمال التى اجتهدوا فى التوفر على كتابتها . فقد ترجمه فى منتصف القرن التاسع اسطفان بن بسيـل من اليونـانية الى العربية وراجعه حنين بن اسحق ، وكـان عنوانه «كتـاب الحشائش فى هيولا الطب» . وأصبح النص المرجع الاصيل لعلم العقـاقير الاسلامى ، الا أن المترجم صعوبـات معجمية وأخرى موضوعيـة . فالبرغم من أن استفـانوس وحنين بن اسحق وجدا الكلمـات العربية المساوية تقريرا لأغلب الكلمـات اليونانية وان كـانت لا تغطى دلالاتها فى معظم الاحيـان تماما ، الا أنهما استخدما أحيانا كلمات دخيلة من الارامية والايرانية وغيرهما من اللغـات ، وبقيت مجموعة كبيرة من الكلمـات غير واضحة فكتبت بالحروف العربية عسى أن يستطيع غيرهم ايجاد كلمات عربية أو معربة لها . ثم يبين السبب الذى جعله يهتم بنشر النص العربى ملخصا اياه فى نقاط :

١ – تعدد الرؤية بالنص فالشراح ثلاثة كل يأتى بعد الاخر .
٢ – الطرق العلمية المستخدمة من ملحوظات خاصة ، وتصرف تجريبى ، ونقد حـار وان كان موضوعيا وتفرقة حادة بين المـؤكد وغير المؤكد وبخاصة بين المأثور والمجرب .
٣ – تشتمل المخطوطة على كل ما تحتويه كتب دياسقوريدوس (١ـ٤) كاملة.
٤ – مقدمة المؤلف غير المعتادة تقدم أثرا واضحا لثقافة صيدلانى عربى فى العصور الوسطى .
٥ – كثرة المترادفات المعجمية البربرة والعربية الاسبانية .
٦ – لأول مرة ينشر بهذه التحقيق شرح عربى لدياسقوريدوس مباشرة .

وهو يبين أن العمل الذى يقدمه نتيجة لتعاون مشترك جماعى ، وأنه رجع الى ممثلين لمختـلف الدراسات اللغويـة والطبيعية ليفيـد من نصحهم مستـرشدا

بمعلوماتهم ، وأنهم قدموا له الكثير . وبالرغم من هذا بقى الكثير من المادة لا يتأكد من صحته .

ونتبين من كلمات الشكر التى يسوقها فى نهاية المقدمة شدة اهتمامه بحل كل نقاط الغموض فى المخطوطة المحققة ورجوعه الى الكثيرين ممن يمكنهم مساعدته .

١ – فهو يشكر للسيدة دكتورة باربارة رومف – ليمان المخصصة بتاريخ العقاقير والصيدلية الممارسة بماربوج التى راجعت ترجمة النص العربى كله تقريبا فصلا فصلا وعلقت عليها بشروح علمية عن النباتات والاعشاب الصيدلانية .

٢ – ويشكر للسيد الاستاذ جيمس بينون بمدرسة الدراسات الشرقية والافريقية بلندن مساعدته له فى معرفة معانى المفردات من اللغة التى وردت بالمخطوطة ، مبينا أنه استعان أيضا فى ذلك بدارسين للبربرية هما فيرنر فيشل بجنيف ، ولوتو ريسلر بماربورج .

٣ – ويشكر للسادة هانز رودلف سنجريجرمازهايم وريتهولدكوتى بتيبنجن جوستاف اينثين وهينريش بنيكر بجوتنجن مساعدته فى معرفة اسماء العقاقير بالعربية الاسبانية .

٤ – ويشكر للسيد دكتور عادل سيداروس الذى كان محاضر اللغة العربية بجامعة جوتنجن واستاذ الان بالبرتغال بمراجعته تحقيقه للمخطوطة حتى تمكن من تصحيح الترجمة فى كثير من النقاط .

٥ – ويشكر للاستاذ دكتور ديفيد فايل ماكنزى رئيس معهد الدراسات الايرانية ، وفولفهارت فيستندورف رئيس معهد الدراسات المصرية وريلكى يورجر رئيس معهد الاشوريات بجامعة جوتنجن معاونتهم له فى كثير من النقاط بالمخطوطة .

٦ – ويشكر أيضا لزملائه بجامعة جوتنجن الاستاذ دكتور كلاوس بيرين بمتحف الفن الاسلامى فى برلين وللاستاذ دكتور كارل يواخيم كلاستين أستاذ الدراسات القديمة واندريه بيرسن ، وجرهارد فاجنيتسن وبيتر أتس أستاذة علوم النباتات وايلهارت ميتشريش أستاذ الطب البطرى .

٧ – ويشكر لكل من ساعده فى الحصول على مخطوطات عربية ومنهم :

– وزير الثقافة المغربى ورئيس جامعة الرباط سيادة محمد الفاسى الذى زوده بأفلام لمخطوطات قيمة من مكتبات بلده .

– دكتور محمد عونى عبد الرءوف (أستاذ بالقاهرة) لتزويده بأفلام من محتويات المخطوطات العربية بالقاهرة .

- والاب الاستاذ فيلكى ماريا بمدريد لتزويده بفيلم لمخطوط عن جالينوس بالعربية من مكتبة الاسكوريال .
- وأكاديمية العلوم بجوتنجن لتزويده بامكانات للحصول على كتب وصور مخطوطات من الصعب الحصول عليها .
- جمعية الابحاث العلمية الالمانية لمساعدتها فى تزويده بتاريخ العقاقير .
- ثم ينشر أيضا أسماء المكتبات التى قدمت له المساعدة بارسال المخطوطات أو صور لها من القاهرة واستنبول والرباط وفاس ومراكش ونابولى وروما ومدريد وليدن وباريس .
- ويشكر بخاصة الاستاذ دكتور مانفريد أولمان الذى ساعده فى التصويب وقدم له بخبرته المعجمية الكبيرة معلومات لغوية وعلمية .
- ولم ينس فى النهاية أن يشكر سكرتيرة المعهد السيدة جى باور الذى كتبت الكتاب كله على الالة الكاتبة وسكرتير أمين اكاديمية العلوم السيد هاينز جورج فاجنر لما بذله فى الطباعة وشركة الطباعة لاهتمامها باخراج الكتاب فى الصورة الجيدة ، مهديا الكتاب لزوجه عرفانا لها بأربعين سنة زواج سعيد .

وقد حرصت على أن أورد كل هذا ليس فقط لتبيان خلق المحقق وعرفانا لجميل من ساعده ولكن لأبين مدى الجهد الذى بذله فى تحقيق المخطوطات وعدم اكتفائه بما يبذله من جهد وانما لجأ لكافة الجهات التى يعرف امكان مساعدتها له فيما يبحث عنه ، وكل هذا خدمة للنص المحقق ليأتى فى النهاية فى صورة مشرقة ثمرة للجد والصبر والاناة مثالا للدقة التى يجب أن تتبع فى تحقيق النصوص . ثم يسوق قائمة بالمختصرات التى ارتضاها لأسماء الكتب وأسماء المؤلفين أو المترجمين حين ايرادها بترجمته ويتبع هذا بالحديث عن المخطوطات التى رجع اليها وهى خمس عشرة مخطوطة ويأتى بمدخل يذكر فيه :

أولا : بعض الملحوظات على الاسماء والمصطلحات .

ثانيا : ملحوظات عن المؤلفين يبين فيها أن مقالات الادوية ليست متساوية المحتوى فبعضها لا يشتمل الا على بعض كلمات والبعض الاخر يمتد الى عدة صفحات . ويرجع السبب فى هذا الى عبد الله بن صالح معلم المؤلف الذى يتحدث عن هذه الادوية باستفاضة بناء على معلوماته عن الدواء أو بتحديده عن طريق المقارنة بغيره أو يختصر الحديث عن آخر لعدم معرفته شيئا كثيرا عنه . ويذكر أن المقال الكامل يشتمل على مراحل أربع يأتى أحدها أثر الاخر .

١ – الترجمة العربية أو كتابة اسم الدواء اليونانى بالحروف العربية نقلا عن دياسقوريدوس .

٢ – شرح اسماء الادوية والعناوين اليونانية بالعربية أو الاتيان بمترادف آخر (سليمان بن حسن المسمى بابن جلجل) .

٣ – محاولة عبد الله بن صالح تحديد الدواء بعرض وجهات نظر متعددة .

٤ – ملحوظات المؤلف المجهول التى يضفها الى ما تقدم

– ملحوظات عن دياسقوريدوس صاحب الاصل المترجم وما يعرف عنه كأشهر صيدلانى بالعصر القديم ، وكيف كان معاصرا لبليـنوس ، وأنه كان طبيـبا بالجيش أيـام القيصرين كلاوديون ونيرون على الارجح ويتحدث عن كتابه وكيف أنه كان يشتمل كل معارف عصره عن الادوية ، مضيفا اليه ما اكتسبه فى تجواله مع الجيوش الغازية فى كثير من البلدان ، محاولا ترتيب مادة كتاب دياسقوريدوس

ترتيبا أبجديا أو وفقا للتماثل بين المواد التى يضمها معا فى نظام يمكن فهمه ومتابعته ، فيتحدث فى الكتاب الاول من كتـبه الخمسة عن علوم الادوية ويدرس البهارات والزيت والدهون والاشجار . وفى الثانى عن الحيوانات وعسل النحل واللبن والدهن وأنواع الحبوب وأنواع الخضر وأعشاب الحدائق . وفى الثالث والرابع عن الاعشاب والجذور . أما فى الخامس والاخير فيقدم أنواع الخمور والمشروبات الاخرى والمعادن ويتبع نظاما آخر فى ترتيب مادة الكتاب ، اذ يرتبه وفقا لمفعول العقـاقير . ويلاحظ محقق الكتاب أن دياسقوريدوس يعتمد اعتمادا جزئيا على ملحوظـاته الخاصة وتجاربه الشخصية وفى بقيـة المعلومات على ما اكتسبه مما وصل اليه من معارف من المراجع القديمة . ويبين أن الاطباء العرب حينما يذكرون دياسقوريدوس انما يعنون الترجمة العربية التى قدمها استفانوس حنين بغداد وقد تركا فيها العناوين اليونانية كما هى مكتفين بتدوينها بالحروف العربية مردفين اياها بمقابلها العربى فيما يتصوران أو النظير العربى لها . وقد نقل المتأخرون عنهما هذا ، وان كان الصيدلانية الاندلسيون لم يكتفوا بهذا . أما مؤلف المخطوطة فلم ينقل الا الكتب الاربعة الاولى لدياسقوريدوس قارنها المحقق بما ورد عند اسطفانوس وابن البيطار .

– ويقدم ترجمة لحيـاة أبى داود سليمان بن حسن الاندلسى المسمى بابن جلجل المتوفى سنة ٣٨٤ هـ/٩٩٤ م مبينا ما قدمه من شرح بالمخطوطة ومقوما له .

– ويتلو ذلك الحديث عن عبد الله بن صالح الذى يعتـبر الشخص الاول فى الشرح وكان أحد مدرسى ابن البيطار الذى ذكر اسمه عشر مرات .

– وأخيرا ينتهى الى الحديث عن المؤلف المجهول الذى ينجح فى تحديد اسمه استنباطا من المعلومات التى يجمعها منتهيا الى أنه أبو العباس أحمد بن أبى عبد

الله محمد بن مغرج بن أبى الخليل عبد الله الأموى الحزمى الظاهرى النباتى العشاب المسمى بابن الرومية وله تفسير اسماء الادوية المفردة من كتاب دياسقوريدوس .

ثالثا : يقدم ملحوظات عن المصادر التى استقى منها مترجمو كتاب دياسقوريدوس والمراجع التى رجعوا اليها وذكروا اسماء مؤلفيها .

رابعا : يتحدث عن طريقة المؤلف فى الكتاب مبينا أنه لم يأت فى كتابه بما اعتاده المؤلفون العرب حتى القرن الحادى عشر الميلادى من مقدمات توضح سبب التأليف والهدف منه والصورة التى يخرج عليها الكتاب ، وكيف أنه يبدأ فى موضوع الكتاب مباشرة بعد البسملة ويقارن ما جاء لديه بما كان متبعا عند مؤلفى عصره الذين كتبوا عن الموضوع نفسه . وينطلق مبينا القواعد العامة التى اتبعها المؤلف فى تقديم مادة كتابه ، وطريقته فى التدريس وما يتبعه التلميذ وعلاقة المؤلف بدياسقوريدوس .

خامسا : ملحوظات عن بناء مقال العقاقير ، مبينا ما افتقده عند ابن جلجل وفى شرح عبد الله بن صالح وفى الجزء الذى اضافه مؤلف المخطوطة .

سادسا : ملحوظات عن الشروح ، ويبين فيها :

أ — طريقة التأليف عند عبد الله بن صالح .

ب — طريقة عبد الله بن صالح فى نقده لما ورد بكتاب دياسقوريدوس وترجمة ابن جلجل .

جـ — ذكر لمنابت الاعشاب والنباتات .

د — ذكر لبعض الملحوظات الهامة التى وردت بالمخطوطة .

هـ — توضيح لأصل المسميات والسبب فى تسميتها .

و — بيان بأخطاء ترتيب أوراق المخطوطة .

سابعا : ملحوظات عن اللغة

أ — عن اللغة العربية التى كتب بها النص المخطوط

ب — عن اللغة اليونانية التى اجتهد المترجمون فى الترجمة عنها

جـ — عن العربية الاسبانية التى كتب بها العديد من اسماء النباتات

د — عن البربرية التى استخدمت فى كتابة بعض اسماء النباتات وغيرها

ثامنا : ملحوظات عن الاخطاء اللغوية وسوء فهم لدلالة بعض الكلمات ويبين أنها كثيرة وأن النص لا يفهم أحيانا وان كان الشراح يتمتعون بامكانات فكرية ويتمكنون من استخدامها ، ويمكنون من بعدهم من الافادة من نتائج هذا عند

استخدام النص . ويتحدث عن المترجمين المحترفين الذين ترجموا عن اليونانية وعن قدرات ابن عبرى وابن جلجل ومعرفتهما باليونـانية وان كانت اشتقاقات ابن جلجل وشرحه للمفردات تدلل على أوجه نقص فى معرفته بها ويورد امثلة لذلك من الترجمة المقدمة مصنفا هذه الاخطاء أنواع :

أ – الخطأ فى العنوان

ب – الخلط بين اسماء تتشابه فى اصواتها اللغوية

جـ – الخطأ فى الاشتقاق

د – ترجمة الرموز بدلا من المعانى

هـ – الخطأ فى الترجمة نتيجة تصور مختلف لوضع الكلمة

و – الخطأ فى ترجمة كلمات خاصة

ز – خطآن لغويان وقع فيهما عبد الله بن صالح

ح – توهم أن يعنى الألفـاظ التى كتبت مرتين بصورتين مختلفتين كلمتان يضع لكل دلالة مغايرة للأخرى

ى – استخدام لغوى خاطىء

وفى كل هذه الاحوال يأتى بأمثلة عديدة من الترجمة العربية التى قام بتحقيقها.

تاسعا : معجم لكلمات عربية مختارة من النص المقدم يحاول أن يراجعها بالمعجمات اللغوية ويتحقق من وجودها وكيفية استعمالها ، ان كانت موجودة أو مستخدمة ، اذ أنها استخدمت عادة بالنص لمعان غير التى تستخدم فيها .

عاشرا : ترجمة النص العربى المحقق ويقع فى ٦١٥ صفحة (ص ٨٠ – ٧٠٧) .

حادى عشر : الفهارس

١) اسماء الادوية باليونانية

٢) اسماء الادوية باللاتينية

٣) اسماء الادوية بالالمانية

٤) اسماء الادوية بالعربية والمعربة

٥) اسماء الادوية بالعربية الاندلسية

٦) أسماء الأدوية بالبربرية

٧) اسماء الاماكن

٨) أسماء الاعلام

٩) اسماء الكتب الوارد ذكرها

وبهذا كله نتبـين مدى الجهد الذى بذلـه المحقق فى تحقيق النص العربى وفى خدمته بدراسات ما حول النص والوقت الذى بذله فى سبيل ذلك مستعينا بكل من

يعرف من المختصين أو المعاهد التى يمكن أن تقدم المساعدة ، مفيدا من خبراته فى تحقيق النصوص واجادتــه للغات الكلاسيكيــة فجاء التحقيق ودراسة ما حول النص مثالا لما يجب أن يكون عليه التحقيق والدراسة ، ومساهمة من مستشرق ألمانى جليل فى خدمة التراث العربى والعمل على نشره وبيان قيمته ودورة فى اقامة صرح الحضارة والتقدم العلمى .

والله الموفق وبه نستعين ؟

د. محمد عونى عبد الرءوف

هاجس الثقافة العربية عند طه حسين

فى « مستقبل الثقافة » خاصة

ما من شك فى أننا عندما نتحدث عن طه حسين فانما نتحدث عن رجل له ثقلة بين أعلام عصره لا بل بين سلفه وخلفه على السواء ، وهو ثقل له ما يؤدى اليه دون شك ، فالرجال - فيما يقال عنه - تعددت أنشطته الثقافية بالقدر نفسه الذى تعددت أدواره الاجتماعية : أستاذا جامعيا ، وعميدا ، ومدير جامعة ، ووزيرا للتعليم ،ورجل سياسة تنقل من حزب الى آخر ، وصحفيا ، وصاحب جريدة ومجلة ، وأديبا ، وناقدا للأدب ، ومؤرخا ، ومحققا ، ومترجما ، وفيلسوف تربية ، ومتفلسفا فى الحضارات (١) ، والرجل - فيما يقال عنه - قد علم تلاميذته اجلال الدرس واحترام مقامه ، وكذا فقد علمهم غيرالعلم المدون فى الكتب «علمنا كيف نعشق الآفاق الرحبة وكيف نفتح أذهاننا لكل جديد ، ولا نحكم على شيء الا بعد أن نعرفه ... وعلمنا طه حسين كذلك وبنفس القدر أن نحب الحياة فى تجددها وأن ننتصر لكل مظاهر الحياة على أي مظهر من مظاهر الجمود أو الشلل أو الموت . انه مشغوف بالتجديد ومحب للشباب مغامر للحياة المتجددة يكره الركود والجمود وتحجر الفكر» (٢) . وأهم من هذا كله أن الرجل قد غرس فى تلامذته ـ فيما يقال عنه ـ حرية الرأى وحرية القول «ولقد علمنا طه حسين - فى الجامعة وبالجامعة - أن نفهم لنمتلك ، وأن نمتلك لنتجاوز ، ولم يعلمنا أن نجعل من فكره وثنا نعبده أو وثنا نرجمه ، أو أن نقنع بكتابة «حاشية» أو «تقرير» على فكره» (٣) .

وليس من شك - أيضا - فى أننا عندما نتحدث عن الثقافة عند طه حسين فانما نتحدث فى أمر يبدو احساس طه حسين بأهميته لافتا ، فالحضارة أساسها الثقافة والعلم ، والقوة منبثقة عن الثقافة والعلم ، والثروة ناتجة عن الثقافة والعلم ، واذا ما قصرت أمة - أي أمة - فى ذات الثقافة والعلم فقدت حريتها

---

(١) جابر عصفور : المرايا المتجاورة : ١٠
(٢) جمال الدين الآلوسى : طه حسين بين أنصاره وخصومه : ٨١ - ٨٢
(٣) جابر عصفور : المرايا المتجاورة : ١٤

وضاعت شخصيتها ، وآية ذلك أن مصر - فيما يقوله طه حسين - لو لم تقصر طائعة أو كارهة فى أمر الثقافة والعلم «لما فقدت حريتها ، ولما أضاعت استقلالها، ولما احتاجت الى هذا الجهاد العنيف الشريف لتسترد الحرية وتستعيد الاستقلال» (٤) .

والذى لا شك فيه - من ثمة - أننا عندما نتحدث عن الثقافة العربية عند طه حسين فى «مستقبل الثقافة» خاصة فانما نتحدث عنها فى كتاب هو فى تاريخ اهتمامه بها الذروة وهو السنام ، ولأنه كذلك فقد استقطب كغيره من كتب طه حسين الكبار ، وكلها كبار ، اهتمامات دراسية (٥) ، وكان محجا تحركت نحوه أقلام أنصاره وخصومه على السواء .

وليس ثمة مدخل دراسة هاجس الثقافة العربية عند طه حسين فى «مستقبل الثقافة» خاصة خير من التوقف - أول الأمر - عند مفهوم طه حسين للثقافة والانتقال من ثمة الى المشكلات التى يطرحها المفهوم على صعيد الوظيفة والأداة . ولهذا التصور ما يسوغه بالطبع ، فالحديث فى مفهوم الثقافة - أي ثقافة - مقدمة منطقية لحديث فى الثقافة العربية ، والحديث فى مشكلات الثقافة التى يطرحها مفهومها يفضى - حتما - الى الحديث فى هذه المشكلات فى الثقافة العربية . المهم أن نتذكر أن مستقبل هذه الثقافة هو مأم طه حسين وهو وكده ، لا بل هو هاجسه الذى يطغى عليه فلا يبرحه ، والأهم أن هذا المستقبل لا يفارق - عنده - واقع الثقافة أو حاضرها ، وأن هذا الاخير لا ينبت هو الآخر عن ماضيها ، أو كما يقول «لانريد ولا نستطيع أن نقطع ما بيننا وبين ماضينا وحاضرنا من صلة . وبمقدار ما نقيم حياتنا المستقبلة على حياتنا الماضية والحاضرة نجنب أنفسنا كثيرا من الاخطار التى تنشأ عن الشطط وسوء التقدير» (٦) .

- ١ -

اذاكا نت مادة «ثقف» ، أصل «الثقافة» وجذرها ، وما يتفرع عنها مصدرا كان أو اسما أو فعلا ، تعنى فى دلالتها اللغوية الحذق والفطنة (٧) فان هذا المعنى هو

---

(٤) طه حسين : مستقبل الثقافة : ١٢ - ١٣

(٥) راجع صورة لهذا الاهتمام عند سامح كريم : معارك طه حسين الأدبية والفكرية : ١٠١ وحمدى السكوت ومارسدن جونز : أعلام الأدب المعاصر فى مصر : ٦٧ ومحمود مهدى الاستانبولى : طه حسين فى ميزان العلماء والأدباء : ١٤٣ وجمال الدين الآلوسى : طه حسين بين أنصاره وخصومه : ١٩٢ ويوسف نور عوض : الرؤية الحضارية والنقدية فى أدب طه حسين : ٥٣

(٦) طه حسين : مستقبل الثقافة : ١٦

(٧) راجع هذه الدلالة عند الفيروز آبادى وابن منظور فى معجميهما : القاموس المحيط ولسان العرب : مادة «ثقف» .

نفسه الذى يتردد صداه ويتجاوب رجعه فى دلالة المادة الاصطلاحية . قد لا تتوقف الدلالة الأخيرة – فيما يقال ويعرف – عند حدود الدلالة الأولى بل تتخطاها وتتطور عنها، وقد يتطلب هذا التطور ويفرضه مجموعة من الاعتبارات منها ما هو راجع الى تطور المعرفة وتقدمها ، ومنها ما هو راجع الى استقلال المعارف أو العلوم وتميز بعضها من بعض ، ومنها ما هو راجع – على الجملة – الى تطور العصور ، عصر عصر ، وما يحمله هذا التطور من تقدم وترق ، ومنها ما راجع الى غير هذه . المهم أن الدلالة الاصطلاحية – أيا كانت – تتشعب وتتشعب لتستوعب فى نهاية الأمر ما لا تستوعبه الدلالة اللغوية ، والأهم أن الدلالة الأولى ـ مهما تشعبت ـ فانها ما تنفك ترجع الى الدلالة الاخيرة وتتصل بها بسبب وبعلقة .

وما يقال عن الدلالة الاصطلاحية ـ هنا ـ بصورة عامة يمكن أن يقال عن دلالة مصطلح «الثقافة» بالضبط . قد تتعدد تحديدات الثقافة أو تعريفاتها فتكثر أو تقل ، ولكن هذه التحديدات لا تخرج ـ على تعددها ـ من أن الثقافة فى كل عصر وعند كل فئة من الناس « مجموعة من المعارف ، والمهارات التقنية والذهنية ، وانماط من التصرف والمخالفة التى تميز شعبا عن سواه من الشعوب » (٨) . وقد تلوح فى تعريفات الثقافة المتعددة معانى قد تكثر هى الاخرى وقد تقل ، بيد أنها لا تخرج – على تعددها – عن معنيين : معنى خاص ومعنى عام . أما الثقافة فى معناها الخاص فهى « تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية ، ومنها تثقيف العقل ، وتثقيف البدن . ومنها الثقافة الرياضية ، والثقافة الأدبية ، أو الفلسفية » (٩) . أما الثقافة فى معناها العام فهى « ما يتصف به الرجل الحاذق المتعلم من ذوق ، وحس انتقادى ، وحكم صحيح ، أو هى التجربة التى أدت الى اكسابه هذه الصفات » (١٠) وقد تتميز الثقافة بخصائص رئيسة تفقد دونها ماهيتها ، وهذه الخصائص يمكن حصرها فى ثلاثة : أنها اختراع أو اكتشاف انسانى ، فليس للحيوان ثقافة لانه يعيش على الغريزة ، فالثقافة تتميز بأنها انسانية . وأنها تنقل من جيل الى جيل على شكل عادات وتقاليد ونظم وقوانين ، وكل جيل يضيف اليها نماذج جديدة ، كما قد تنتقل من وسط اجتماعى الى وسط اجتماعى آخر . وأنها قابلة للتعديل والتغير ، اذ يلجأ كل مجتمع وكل

---

(٨) جبور عبد النور : المعجم الادبى : ٨١ وقارن بما أورده مجدى وهبه وكامل المهندس : معجم المصطلحات العربية فى اللغة والادب : ١٢٩

(٩) جميل صليبا : المعجم الفلسفى : ٣٧٨

(١٠) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

جيل الى تغيير نماذجه وفق ما يحيط به من ظروف خاصة به (١١) . وقد تتـوزع الثقافة فى أنماط هى برمتها حصيلة عمل اجتماعى ضخم وطويل الامر الذى يعنى أن حصرها فى مقطع أو صفحة أو فصل صعب ان لم يكن من المستحيل (١٢) . وقد يختلط مفهوم الحضارة كأن يطلق لفظ الاولى على الأخيرة أو العكس ، وقد يستقل مفهوم الثقـافة عن مفهوم الحضارة ، وقد يظل الاولى اطلاق لفظ الثقـافة على مظاهر التقدم العقلى وحده ، فتقول — بهذا الفهم : الثقافة اليونانية ، والثقافة العربية ، والثقـافة اللاتينية ، والثقـافة المدرسية ، والثقـافة الحديثة ، وتقول — بهذا الفهم — امتزاج الثقافات ، والنشاط الثقـافى ، والعلامات الثقـافية ، والتخلف الثقـافى وغير ذلك (١٣) . وقد يظـل الأولى — أيضا — أن يطلق لفظ الثقافة على النواحى الروحية والقيم الجمالية والفنون ، وبالجملة على ما يعبر عن روح الأمة ونفسية الشعب ، بينما يطلق لفظ الحضارة على النواحى المـادية كـالملبس والمشرب والمـواصلات ، وعلى الجملة على ما يعـبر عن المخترعـات والمكتشفات المادية وسيادة الآلات المادية (١٤) .

الثقافة فى مقطع من القول يأخذ مما ذكرته منتقاه ، لها عناصرها التى تتشكل منها ، ولها خصوصيتها التى تنفرد بها عما سواها ، وللثقافة نوافذها التى تطل بها على ماعداها ، ولها أنماطها التى يعز حصرها ، باختصار فان الثقافة مفهوم رحب ، وباختصار أشد فان قوام هذا المفهوم وجوهره هاتيك المزايـا والصفات التى تغذو الانسان فى كل ما يحتاج اليه وفى كل ما يلزمه ، وعند هذا المستوى فان الثقـافة لا مفر من أن تفضى الى التواؤم بين الانسان وبين ما يحيط به ، أو كما يقال ان الثقـافة — بهذا الفهم — «تؤدى الى الملاءمـة بين الانسان والطبيعة ، وبينه وبين المجتمع ، وبين القيم الروحية والانسانية» (١٥) .

ويتجاوب بعض ما تقدم ، ان لم يكن جله أو كله ، فى مفهوم طه حسين للثقافة. فالثقافة — عنده — «تمرين طبع الانسان المتعلم وعقله على حب المعرفة والكلف بالاستزادة منهـا ، والسعـادة حين يظفران بها والشقـاء حين يجدان فى ذلك

---

(١١) نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين : معجم العلوم الاجتماعية : ٢٠٠ وقارن بما أورده الطاهر لبيب : سوسيولوجية الثقافة : ١٣ — ١٤
(١٢) جبور عبد النور : المعجم الادبى : ٨١ وراجع مراجعه .
(١٣) راجع جميل صليبا : المعجم الفلسفى : ٢٧٩
(١٤) نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين : معجم العلوم الاجتماعية : ٢٠٠ وراجع مراجعه .
(١٥) جميل صليبا : المعجم الفلسفى : ٢٣٨ ، وقارن بما أورده محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس : فى الثقافة المصرية : ٢١

عسرا» (١٦) . والثقـافة – عنده – تهيـئة طبع الانسان المتعلم وعقله «لقبول المعرفة مهما تختلف فروعها ، ومهما تكن مادتها » (١٧) .

قد تتعدد ألوان الثقافة عند طه حسين أو موادها ، وقـد يذكر طه حسين من هذه المواد مبادىء الرياضة والعلوم التجريبية كأصل من أصول الثقافة الحديثة ، وقد يشير الى تـاريخ النظم الادارية والدستورية فى تاريخ العلاقـات السياسية والخارجية ، وبالجملة فقد يشير الى العلم والفن والأدب والفلسفة ، وقد يشير الى غير هذه المواد ، وقد تتفاوت هذه المواد برمتها فى الأهمية ، وكلها مهم ، وقد يذهب الى أن أهم لون ثقافى ذلك الذى ينبثق عن درس اللغة وآدابها ، أو كما يقول «فدرس اللغة وآدابهـا من أهم مصادر الثقافة العـامة ، ولعله أن يكون أهمها وأعظمهـا خطرا ، فهو يحكم مادتـه ومعانيه يتصل بالعقول والقلوب والأذواق جميعا ، وهو من أجل هذا مثقف للعقول مذك للقلوب ، مهذب للأذواق» (١٨) . المهم فى كل ما يقوله طه حسين وفى كـل ما يشير اليه أن الثقافة بكـل المواد التى تقوم عليها قد تقبل السعة الى غير حد وقد تقبـل الضيق الى غير حد أيضا ، فهى – الثقافة – كلمة «مرنة تتسع وتضيق» (١٩) . والأهم أن الثقافة بكل موادها ان هى الا ارتقاء بالطبع وبالعقل ، وذلك بتهيئتها لتلقى ألوان المعرفة وضروبها ، ومن المحقق أن العقـل «يرقى من يوم الى يوم وهو كلمـا رقى أمعن فى التفكير ، وكلما أمعن فى التفكير استكشف كثيرا من الحقائق المجردة التى كان يحملها من قبل وكلما استكشف مقدارا من هذه الحقائق المجردة تأثرت بها الحياة العملية للناس ، فاخترعت أشياء لم تكن ، وتعقدت أمور الناس تعقيدا يزداد من يوم الى يوم ، واضطر النـاس الى أن يـلائموا بين هذه الحيـاة التى تتعقـد فى اطراد ، لينهضوا بما تفرض عليهم من تبعات ، وما تلقى على كواهلهم من أثقال» (٢٠) .

ومهما تكن مادة الثقافة ، ومهما تختلف فروعها ، فان الثقـافة – فى تصور طه حسين – أخذ واعطاء : أخذ لما تنتجه الأمم من أنواع المعرفة ، واعطاء لما

---

(١٦) طه حسين : كلمات : ٣٢

(١٧) المرجع نفسه : ٣٤

(١٨) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٣١٥ ، وشبيه بما يقوله طه حسين عن تكامل مواد الثقافة ما يقوله زكى نجيب محمود « فاذا أراد العربى أن يعـاصر زمانه ، فلا مندوحة له عن العلم ، ثم العلم ، ثم لا ثم بعد العلم ، وانما عنيت العلم بمعناه الطبيعى لا بالمعنى الذى يتصوره بعضنا حفظا لما ورد فى صحائف الاقدمين ، فلن تزداد عصرية لو رويت عن ظهر قلب ألف ألف بيت من الشعر لكنك تزداد عصرية لو شاركت فى العلم بالالكترون وفى تسييره لخدمة الانسان ، وكما أن الحياة يقظة للنشاط المنتج ونعـاس للراحة والاحلام ، فكذلك حياة الانسان الثقافية : يقظتهـا فى دراسة العلم الطبيعى وتطبيقاته ، ونعاسها الحالم فى رحاب الأدب والفن » . ثقافتنا فى مواجهة العصر : ٨٧

(١٩) طه حسين : كلمات : ٣٣

(٢٠) طه حسين : مستقبل الثقافة : ١٢٥ – ١٢٦

ننتجه نحن من ضروب المعرفة ، وبدون هذا التلاقح وبغير هذا التمازج فلا قيمة للثقافة أصلا ، ولا معنى لما يعبر عنه طه حسين بالاستقلال الثقافى (٢١) . وكذا فان الثقافة – أي ثقافة – لا مندوحة عن أن تجمع بين خصلتين ، (٢٢) والا فقدت الثقافة فاعليتها ، وأضاعت الثقافة حيويتها فهى – وهذه هى الخصلة الاولى – يجب أن تذاع بين الناس وتنشر فى صفوفهم ، وهى – وهذه هى الخصلة الثانية – فى الوقت ذاته تذكى عقل المثقف وتيسر له سبل فهم الحياة ، وتمكنه من حل المشكلات التى تعرض للناس فى واقعهم المعاش .

وما من ثقافة – بصرف النظر عن مادتها أو لونها – الا ولها جانبان : جانب نظرى وآخر عملى ، على صعيد الجانب الاول فان قيمة الثقافة تقع فى ذاتها ، وعلى صعيد الجانب الثانى فان أهمية الثقافة تقع فى النفع الذى تقدمه . شأن الثقافة هنا شأن كل ما يؤدى اليها من معرفة ومن علم . أن كل علم مهما يكن موضوعه له – فيما يقوله طه حسين – ناحيتان «ناحية المعرفة الخالصة التى تجد جزاءها فى نفسها وناحية المنفعة العملية التى تنتج عن كل بحث يغزو العقل وينميه ويمكنه من استكشاف الحق على أي نحو من الأنحاء . فكل شيء يضاف الى المعرفة الانسانية يزيد فى ثروة العقل وكل زيادة فى ثروة العقل تقويه وتشد أزره وتفتح له أبوابا من أبواب التفكير وتخلق له فنون النشاط وكل ذلك يعينه على استقبال الحياة فى قوة ، والانتصار على ما يتعرض فيها من العقبات» (٢٣) .

ودون أن أتحدث – هنا – عن الجانب الوظيفى للثقافة عند طه حسين لأن ذلك ما ستعالجه الدراسة من بعد ، فان الذى يعنينى أن أقوله ان ايمان الرجل بأهمية الثقافة قوي وان الحاحه على ضرورتها مطرد ، فالثقافة فيها غذاء للقلوب ، وفى الثقافة غذاء للعقول ، تتحول الثقافة بالناس من الجهل الى النور ، ويتحول ضعف الناس بالثقافة الى قوة تعينهم على مجابهة الصعاب ومواجهة المهمات . ان الفوز – مثلا – فى السياسة والاقتصاد «لا يتأتى للأمم الجاهلة ولا للشعوب الغافلة ولا للدول التى لا تمنح الثقافة من عنايتها الا حظا يسيرا» (٢٤). وقل مثل هذا عن الفوز فى شتى مناحى الحياة .

ولا فرق فى هذا الذى يقوله طه حسين بين ثقافة وثقافة . صحيح أن الثقافة فى «مستقبل الثقافة» تتوزع فى أنواع ، وصحيح أن الثقافة فى غير «مستقبل الثقافة» تتوزع هى الأخرى فى أنواع ، وصحيح – أيضا – أن قسمة الثقافة – هنا أو

---

(٢١) راجع المرجع نفسه : ٤٥٢
(٢٢) راجعها عند طه حسين : كلمات : ٢٧
(٢٣) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٣٩٥ – ٣٩٦
(٢٤) المرجع نفسه : ٤٥٣

هنــاك – تختلف باختلاف الزوايا التى ينظر من خلالها الى ذات الثقــافة ومن الصحيح أن العناصر التى تدخل فى تشكيل ثقافة ما قد تتشابه – وقد تختلف – مع العناصر التى تكون ثقافة أخرى كل ذلك صحيح ، وكل ذلك غير منكر ، ولكن الصحيح أيضا – أن الثقافة فى جوهرها واحدة من حيث ارتقاؤها بطبع الانسان وعقله ، وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم قول طه حسين «وأنا أعلم أن كثيراً من رجال الثقافة الممتازين فى أوروبا يضيقون بالثقافات الوطنية ويكرهونها ويودون لو لم تعرف الانسانية الا ثقــافة واحدة . أنا أعلم هذا ولكنى أعلم أنه مخــالف لطبيعة الاشياء . فمن عناصر الثقافة ما هو بطبيعته شائع عام مشترك بين الناس جميعا ، ترى ذلك فى كثير من ألوان العلم . ومن عناصر الثقــافة ما هو بطبيعه شخصى مقصور على هذه الأمة أو تلك ، يجرى ذلك فى كثير من أبواب الفن . ولكن طبيعة الحياة الانسانية قد أتاحت للناس أن يخصصوا العام فيطبعوه بطابعهم ، وأن يعمموا الخاص فيجعلوه شركة بين الأمم جميعا . فالعلم لا وطن له ، ولكنه اذا استقر فى وطن من الأوطان تأثر بأقليمه وبيئته ليستطيع أن يستقــل بنفوس ساكنة . والفن شخصى متــأثر بمنتجه مصور لنفسه ومزاجه ، ولكنه لا يكــاد يظهر حتى يكتسب من وجود نفسه صفــة لا أدرى كيف تحدد ولكنهــا تصل بينه وبين النــاس جميعا وتقرر الى نفوس الناس جميعــا ... فليست الثقــافة وطنية خالصة ولا انسانية خالصة ، ولكنها وطنية انسانية معا وهى فى أكثر الأحيــان فرديــة ، فمن ذا الذى يستطيع أن يمحو بيتهوفن من موسيقى بيتهوفن ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن يمحو راسين من شعر راسين» (٢٥) .

لقد حرصت أن انقــل نص طه حسين – على طوله – لأنه يكاد يكون – كما أراه – أبلغ النصوص فى الــدلالة على تصور الرجل للثقــافة ، وهو تصور ظــل يمتاح منه فى كل حديث له عنها ، ولأن النص يكاد يكون أبلغ النصوص – أيضا – فى الحديث عن عناصرها ، ولأنه يغنى – أكثر من غيره – فى الدلالة على طبيعة الثقافة وحقيقتها ، ولأنه – وهذه هى الاخيرة – يشى – ولو ضمنا – بتقدير الرجل لفعل الثقافة وأثرها ، وهو أثر يصيب القلب والعقل فى آن .

ان الثقافة قرينة التعليم والتعلم ، ذلك أمر المعت اليه ، وذلك أمر ما ينفك طه حسين يؤكده ويلح عليه ، كــل الفرق بينهما أن الثقافة أوسع من التعلم . ومن البديهى – والأمر كذلك – أن يقال «وليس كل متعلم مثقفا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة» (٢٦) ومثــل هذا الاقتران أمر نلمحه بين الثقافة والحضارة بل ان هذا الاقتران يصل – أحيانا – الى أن تحل الاولى محل الثانية وأن تنوب الثانية مناب

---

(٢٥) المرجع نفسه : ٤٩٢ – ٤٩٣
(٢٦) طه حسين : كلمات : ٣٤

الاولى . قد لا نصادف عند طه حسين ما يشير صراحة الى الفرق بين الثقافة والحضارة ، وقد لا يتعدى ما نصادفه عنده اشارات سريعة الى الحضارة ، من تلك الاشارات حديثة فى آثارها وقوامها المخترعات العلمية (٢٧) ، ومن تلك الاشارات قوله أن الثقافة أداة للتحضير أو الحضارة (٢٨) ، فأفهم منها أن الثقافة هى الأصل وهى الأساس للحضارة ، وأفهم منها أن نسبة الحضارة الى الثقافة نسبة التعليم الى الثقافة ، بمعنى أن الثقافة أوسع هى الأخرى من الحضارة ، واذا ما صح ذلك قلت وليس كل متحضر بمثقف ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة أيضا .

— ٢ —

تتعالى الثقافة — فيما يمكن أن أقوله — على أطر الزمان والمكان ، تتجاوب فى الثقافة معطيات العلم والتعلم ، وتتردد فى الثقافة أصداء الحضارة والتحضر . لا تتوقف الثقافة عند زمان بعينه بل تشرف على كل زمان ، ولا تنتهى الثقافة عند مكان بذاته بل تستشرف كل مكان ، فتكتسب الثقافة بكل ذلك قدرا ورفعة ، وتستأهل الثقافة لكل ذلك كل عناية واهتمام .

قد لا تكون هذه لغة طه حسين ، ولكن هذا هو مؤدى تصوره للثقافة ، وليس هناك أبلغ فى الدلالة على ما أقوله من أن الرجل نفسه قد قدم فى سيرته أنموذجا للثقافة بهذا الفهم ، فكانت الثقافة عنده أخذا واعطاء أو ان شئت فقل انفعالا وتفاعلا ، تأثرا وتأثيرا . لم يأخذ فى الذى يعرف عنه بلون ثقافى ما بل تنوعت لديه الألوان ، ولم يصدر فى ثقافته عن مصدر واحد فحسب بل تعددت لديه المصادر ، ولم يقتصر فى عطائه على نشاط ثقافى بذاته ، بل تنوعت عنده الأنشطة ، فاحتل لأجل ذلك فى الثقافة العربية عامة والمصرية خاصة «محلا رفيعا وباقيا» (٢٩) . وظل يصدر فى كل ما يقوله ويفعله عن الجد لا عن اللعب ، وعن اليقين لا عن الشك ، وعن الايمان لا عن التردد «وهذه خصلة لازمة للنجاح فى كل شىء كبيرا كان أو صغيرا» (٣٠) .

ان حظ طه حسين من الثقافة مكين موفور ، وان ايمان طه حسين بأهمية الثقافة شديد بالغ ، ما فى ذلك شك . فالثقافة بالتنوير الذى تقدمه أصل لازم للفوز ، والثقافة أصل لازم لتحدى الاخطار وتحمل الاعباء الثقال ، والثقافة

---

(٢٧) المرجع نفسه : ٨
(٢٨) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٢٥٦ ، بفصول فى الأدب والنقد : ٢١٦
(٢٩) حسين نصار : دراسات حول طه حسين : ٦
(٣٠) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٢٣٣

طريق العز والمجد والكرامة . والثقافة – قبل ذلك – مبعث اللذة والمتاع ، واذا ما خفت الثقافة أو شالت عم الجهل وفشا الاضطراب وساد التخلف . من هذه الزاوية يتوقف طه حسين المثقف الذى يعى بحكم ثقافته خطورة الثقافة ، ويقدر بحكم ثقافته – أيضا – جلال دور المثقف – عند التبعات الملقاة على عاتق المثقف ، وهى تبعات يتفاوت حجمها ومقدارها بتفاوت حظ المثقف من الثقافة «فحظ المثقف الذى نتسع ثقافته وتعمق من التبعة لا يقل عن حظ العالم المتخصص لأنه مكلف أن ينشر ثقافته بين الناس وأن يضىء للناس سبل الحياة بما أتيح له من الثقافة» (٣١) وتبعة المثقف – وكذا العالم أمام بيئته ووطنه «ثقيلة بمقدار حظه من العلم أو من الثقافة أو منهما جميعا» (٣٢) وعلى الجملة فانه بمقدار ما يكون للانسان من حظ فى العلم أو حظ فى الثقافة أو حظ فى كليها» يكون حظه من التبعة بالقياس الى البيئة التى يعيش فيها» (٣٣) .

واذا ما كان المثقف على الضد مما يقوله طه حسين كأن يجعل ثقافته بينه وبين نفسه فلا ينتفع بها أحد سواه عندئذ بالضبط ينطبق على هذا المثقف ذلك المثل القرآنى الكريم الذى يعبر عنه طه حسين بقوله «ولا أعرف مثلا أدق ولا أصدق للذين يحسنون العلم والثقافة ثم يكتمونها من هذا المثل الرائع الذى ضربه القرآن الكريم للذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها ولم ينفعوا بها أنفسهم ولم ينفعوا بها الناس من حولهم ، فشبههم بالحمار يحمل أسفارا لأنه يحمل هذه الأسفار ولا يعلم مما فيها شيئا ولا ينفع الناس بما فيها» (٣٤) .

قد تتعدد التبعات الملقاة على كاهل المثقف ، وقد يتجلى المثقف فى محاولته النهوض بهذه التبعات فى صورة المصباح «يضىء لمن حوله من الناس سبيل الحياة وسبيل الرقى وسبيل المعرفة» (٣٥) . وقد يتوقف أمر نجاح المحاولة على مجموعة من العوامل يرجع بعضها الى المثقف ، وبعضها الآخر يرجع الى أولئك الذين يتلقون عنه ثقافته . المهم أن يعتقد المثقف فى نفسه أنه الحكم وأنه الغريم ، والأهم أن يعتقد المثقف فى نفسه أنه القادر – لا غيره – على ايقاع الغرض الذى تفرضه عليه ثقافته» ذلك أن المثقف الممتاز ليس مسؤولا عن نفسه وحدها كغيره من أوساط الناس وعامتهم ، بل ربما كانت تبعته بازاء نفسه تأتى فى المنزلة الثالثة . فأما التبعة فى المنزلة الاولى فهى تبعته بازاء ثقافته ... بازاء عقله قبل كل شىء ،

---

(٣١) طه حسين : كلمات : ٢٦

(٣٢) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

(٣٣) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

(٣٤) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

(٣٥) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

وبعد كل شيء . فما ينبغى أن يبتذل العقل فى سبيل الأغراض الزائلة ، والمنافع العاجلة ... وليس المثقف مسؤولا عن عقله فحسب ، بل هو مسؤول عن نتائج هذا العقل ، وعن آثاره فى معاصريه من جهة وفى الأجيال المقبلة من جهة أخرى . فالمثقف الممتاز أستاذ سواء أشغل منصب التعليم أم لم يشغله . ومن الحق على الأستاذ لتلاميذه أن يكون لهم مثلا صالحا وقدوة حسنة ... ثم هو آخر الأمر مسؤول عن نفسه فقد ينبغى للرجل الكريم ألا يأتى من الأمر ما يستخذى منه أمام نفسه اذا خلا اليها . وألا يشارك فيما لا يطمئن ضميره الخالص الى المشاركة فيه. وجملة القول أن المثقف الممتاز خليق أن يحتفظ لنفسه بالحرية المطلقة التى لا تشوبها شائبة ، وبالكرامة النقية التى لا يكدرها مكدر ، وهو بعد ذلك – أو بحكم ذلك – خليق أن يصطنع مع الناس صراحة واضحة جلية لا يشوبها لبس ولا غموض» (٣٦) .

كل هذه التبعات هام ولا ريب ، وكل هذه التبعات جليل جسيم دون شك . واذا كان المثقف فى حاجة الى أن يقدر نفسه قبل ان يقدره غيره . والى أن يعى حقيقة دوره قبل أن يمارسه ، فانه فى حاجة أشد الى ادراك عميق لظروف الناس من حوله ، والى فهم دقيق لحياتهم ، والى معرفة متقدمة بموضوع حاجتهم الى الانتفاع بثقافته ، وبخلاف ذلك هان المثقف على نفسه قبل أن يهون فى نظر غيره «فالمثقف الذى يعيش بين الناس ولا يفهم حياتهم ولا يتعمق نظمهم الاجتماعية والسياسية ولا يلاحظ نشاطهم اليومى عاجز كل العجز عن أن ينفعهم حق النفع ، وعن أن يكون لهم معلما وهاديا الى الخير ، وانما هو ثرثار اذا تكلم وأثر اذا سكت فليس له بد اذن من أن يعيش مع الناس فى العصر الذى يعيشون فيه ، ويتعمق الظروف التى تحيط بحياتهم ليضع ثقافته موضع الحاجة اليها ، وليشعر الناس بأنه نافع لهم حقا ، يعلمهم ما لم يعلموا ، ويدلهم من سبل الرقى على ما لم يهتدوا اليه» (٣٧) .

ان تصور طه حسين للمثقف وتبعاته لم يكن – كما أحسبه – الا جزءا من تصوره الأعم للثقافة . لقد تصور الرجل الثقافة على أنها المعول عليها فى استبدال الخير بالشر ، والهدى بالظلال ، والعدل بالجور ، والتحرر بالاستكانة ، والغنى بالفقر ، والتقدم بالتخلف ، وكذا فقد تصور الثقافة على أنها الأساس الذى تشيد من فوقه الحضارة ، والأصل الذى يقام من عليه الرقى ، والمرجع الذى يصار من

---

(٣٦) طه حسين : فصول فى الادب والنقد : ١٧٢ – ١٧٣

(٣٧) طه حسين : كلمات : ٤٠ ، وقارن بما أورده عبد العزيز شرف : طه حسين وزوال المجتمع التقليدى : ١٥٢ ، ويقال ان معايشة المثقف للناس من حوله ، قد تحدث –أحيانا– أثرا عكسيا على المثقف ، فيقل انتاجه الثقافى . راجع طه حسين : ألوان : ٢٩٤ – ٢٩٥

خلاله الى العدل والمساواة ، ولأجل ذلك كله ، وفى نطاق من حبه لمصر ، فقد رغب فى أن تأخذ الثقافة طريقها الى كل مصرى فيصيب من المعرفة ما قد أصاب ، أو كما يقول : «وانما أمليه لأصل منه الى وصف هذا الشعور الذى أجده قويـا ممضا أحيانا ، كلما فرغت من قراءة كتاب رائع أو أخذت فى قراءة كتاب شائق . وهو شعور الضيق الذى يبلغ اللوعة والحسرة أحيـانا بأنى أقرأ هذا الكتـاب دون اطمئنان الى أن المصريين جميعا يقرأونه كما أقرأه ، ويجدون من المتعة مثل ما أجد أو أكثر مما أجد» (٣٨) .

ورغم هذا التصور الذى يكشف بكل الصراحة عن أهمية الثقـافة على صعيد المهمة ، فان هناك ثمة حقيقة لا مفر من الاعتراف بصحتها ، ولا سبيل الى نكرانها ، وهى أن حاضر الثقـافة فى مصر — أيام طه حسين — متهـالك ، وأن حظها من الثقـافة ضئيل ، وستظـل مشاركة مصر فى الحياة الثقـافية — والأمر كذلك — لا تذكر ، وسيظل أمر هذه المشاركة قليلا وقتا يختلف فى طوله أو قصره باختلاف ما يبذل فى الثقافة من جهد وباختلاف ما تؤخذ به أمورها من جد «ولكن مشاركتنا فى الحياة الثقافية لا تكد تذكر . لأن حظنـا من الثقافة لا يكـاد يذكر . وستظل مشاركتنا فى الحياة الثقافية ضئيل وقتا يختلف قصرا أو طولا باختلاف ما نبذل من جهد وما نأخذ به أمور الثقافة من جد» (٣٩) .

هناك من المعوقات ما قد أدى بالثقافة الى هذا الضعف والتهالك ، وثمة من الأسباب ما قد جعل الثقافة فى أزمة ، وجعل هذه الازمة «عنيفة مستحكمة» (٤٠) . وأي علاج لهذه الازمة لابد من أن يستند أولا وأخيرا الى قناعة مؤداها أن الحياة على الجملة ، والحياة الثقافية جانب منها ، ولعله أهمها ، ليست «لهوا ولا عبثا ولا ايثارا للسهولة واليسر وانما هى جهاد ومشقة ونهوض بالأعباء الثقال» (٤١)

قد يأتى الجهل باللغـات الاجنبية وما يترتب عليه من جهل بثقافتها بطبيعـة الحال فى الذى يذكره طه حسين من المعوقات فى مقدمتها فالذين يعرفون الاسبانية — مثلا — يعدون ولا «يتجاوزون العشرين أو الثلاثين فى بلد ينيف عدد سكـانه على عشرين مليونا» (٤٢) . والذين يعرفون الانجليزية أو الفرنسية «لا يتقنون هذه ولا تلك» (٤٣) . والذين يعرفون اليونانية واللاتينية فى مصر «يمكن احصاؤهم على

---

(٣٨) طه حسين : خصام ونقد : ١٦٦
(٣٩) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٤٥٣
(٤٠) طه حسين : كلمات : ٤٨
(٤١) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .
(٤٢) المرجع نفسه : ٤٣
(٤٣) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

أصابع اليد الواحدة أو على أصابع اليدين» (٤٤) . باختصار فان الذين يحسنون اللغات الاجنبية على كثرتها واختلافها قليلون (٤٥) . وباختصار أشد فان الحاجة الى اللغات الاجنبية أشد جدا من حاجة الأمم الأوروبية الراقية ، وأن هذه الحاجة ستظل ماسة وشديدة ، وذلك لسبب بسيط يعبر عنه طـه حسين بقوله «وهو أن لغتنا العربية لا تزال بعيدة كـل البعد عن أن تنهض بحاجات الثقافة الحديثة . وهى الآن أغنى منها فى أول هذا القرن ولكن فقرها لا يزال شديداً ولعله يبلغ من الشدة أن يكون مخزيا للشعوب التى تتكلمها والتى تزعم لنفسها الحضارة والمجد وتطمح الى ما تطمح اليه من العزة والاستقلال» (٤٦) .

وثمة معوق ثان ليس خطره بأقل شأنا من خطر سابقه فى الحد من نشر الثقافة وفى الحيولة دون تعميقهـا ، وأعنى به ذلك الخطر النـاجم عن ضعف التعليم فى مختلف مرافقه . ان الأمثلة الدوال على تخلف التعليم فى مصر كثيرة ، وكذا فـان الأسبـاب التى قد أدت الى هذا الضعف كثـيرة هى الاخرى (٤٧) . وسيظل أمر التعليم ما لم ينظر الى معـاهد العلم – على اختلافها – ومرافقه على أنها ليست مدارس يصاغ فيها العقل صيغة حسنة أو سيئة بهذه الصورة أو تلك فقط ، بل على أنها قبل ذلك وبعده مستقر للثقافة فى أبعد حدودها «وقد آن لنـا أن نعتقد بل أن نستيقن أن معاهد العلم ليست مدارس فحسب ولكنها قبل كل شىء وبعد كل شىء بيئات للثقافة بأوسع معانيها وللحضارة بأوسع معانيها أيضا» (٤٨) . وسيظل أمر التعليم فى تخلف مالم ينظر اليه فى كل مراحله لا على أنه نافلة وليس بأصل ولا على أنه ترف وليس بضرورة ، بـل على أنه أصل وضرورة أو كمـا يقول «فليس التعليم ترفا ولا متاعا ، بل ليس التعليم العالى ترفا ولا متاعا ، بل ليس هناك نوع من التعليم يمكن أن يكون ترفا أو متاعا . وانما التعليم كله على اختلاف أنواعه وفروعه ضرورة من ضرورات الحياة فى أي أمة متحضرة» (٤٩) .

ومعوق ثالث للثقـافة فى مصر يتجـلى فى تقيد رجـال التعليم لسبب أو لآخر بالمقررات التى تفرضهـا عليهم برامجه واذا أضيف الى ذلك أن ظروف هـؤلاء الرجال تضطرهم لسبب أو لآخر الى أن ينصرفوا عن القراءة ، أو أن يضيقوا على أنفسهم فيها – فى الأقل – فان النتيجة المنطقية جراء ذلك كله أن يقل حظ العلم

---

(٤٤) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٢٨١
(٤٥) طه حسين : كلمات : ٤٢
(٤٦) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٢٥٣
(٤٧) راجع هذه الاسباب والامثلة عند طه حسين : كلمات : ٤٤ – ٤٦
(٤٨) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٤١١
(٤٩) المرجع نفسه : ١٣٠

والقراءة ، واذا ما قل حظ المعلم منهما قل حظ التلميذ والطالب «وتتابعت الأجيال المتعلمة التى تتعلم ولا تتثقف أولا تبلغ من الثقافة الا حظا ضئيلا» (٥٠) .

ان القراءة الحرة بالغة الاهمية فى الثقافة ، تلك حقيقة ثابتة ، وثمة من المنطق ما يعزز هذه الحقيقة ويقويها ، فالانسان «ينتفع بما يقبل عليه عن رغبة وميل أكثر جدا مما ينتفع بما يقبل عليه عن اكراه وقسر لأن الانسان قد خلق كذلك يؤثر الحركة الحرة على التئ تفرض عليه فرضا ، يخيل اليه حين يعمل حرا مختارا أنه حر مختار حقا ، وأنه يأتى من الأمر ما كان يستطيع أن يدع لولا أن ارادته قد تعلقت به ودعت اليه» (٥١) .

ومن الثابت – أيضا – أن أمر هذه القراءة عند المعلمين فى مصر – وطلابهم طبعا – معدوم أو شبه معدوم ، بل أن تجذر هذه الحقيقة وثباتها يغنى عن الاشتغال باقامة الدليل عليها «فالمحقق أن المعلمين فى مصر لا يقرأون ، وهم من أجل ذلك لا يقفون عندما حصلوا فى المدارس حين كانوا طلابا فحسب ، بل ينسون أكثره ويقفون عند المناهج والبرامج التى يتلقون تعليمها فى المدارس ، يرددونها اذا أصبحوا ويرددونها اذا أمسوا حتى يصبحوا مناهج وبرامج تأكل الطعام وتمشى فى الأسواق وتختلف الى المدارس وجه النهار والى الأندية والقهوات آخره وأول الليل فكيف تريد من هذا المعلم الذى لا يقرأ أن يدفع التلميذ الى القراءة ويرغبه فيها ويزينها فى قلبه ويحاسبه عليها آخر الشهر أو آخر العام» (٥٢) .

ومهما يكن الملوم عن التقصير فى أمر القراءة ، فان هذا التقصير قد أوقع الثقافة فى مثله ، ولن يزول هذا التقصير ،فتنزاح عن الثقافة محنتها الا بزوال الأسباب المؤدية اليه ، ولكن ما طبيعة هذه الاسباب ؟ وكيف يمكن أن تزول أو أن تخف ؟ عند هذا المستوى ستجد الدراسة نفسها تبحث فى العلاج ، ولذلك موضعه فى القسم الأخير منها .

وهناك معوقات أخرى للثقافة ، بيد أنها عامة ، يسري على مصر منها ما يسري على بلدان كثيرة بما فيها تلك الراقية . وتتجلى هذه المعوقات فى الصحافة والسينما والاذاعة .

ولا نكير عند طه حسين فى أن أثر هذه الوسائل جلل وأن فعلها خطر ، فهى «وسائل أساسية الى تثقيف الشعب وتهذيبه وارشاده الى الخير فى سيرته والى

---

(٥٠) طه حسين : كلمات : ٤٨
(٥١) طه حسين : مستقبل الثقافة :
(٥٢) المرجع نفسه : ٢١٤

الصواب فى رأيه» (٥٣) . وهى وسائل أساسية «لتثقيف الشعب وتهذيبه وتصفية ذوقه وتنقية طبعه وتحقيق الصلة بينه وبين غيره من الشعوب» (٥٤) .

ولكن خطورة هذه الوسائل تتأتى من نواح يمكن حصرها فى اثنتين : أما الاولى فهى أن هذه الوسائل بحكم اتصالهـا الشديد بمختلف فئـات الناس المتفـاوتة حظوظها فى العلم والثقافة قد اصطنعت اليسر وآثرت السهولة ، فاجتنبت لذلك «المعرفة الرفيعة والثقـافة العميقة الواسعة» (٥٥) . أما الثـانية فهى أن هذه الوسائـل بحكم تعلق النـاس بها واقبالهم عليها ، قـد استغرقت منهم وقتهم ، وصرفتهم عن القراءة ، ولقد قيل ان قلة القراءة معناها ضيق الثقافة ، وقال طه حسين ان هذه الوسائل كان يظن بأنها ستسرع بالناس الى التقدم والرقى «فاذا هى تسرع بالثقـافة الى الضيق وتجعـل القراءة شيئـا مبغضـا الى كثـير من الناس» (٥٦) .

قـد أقول ان الحـاح طه حسين على هذه المعوقـات التى لا أزعم بأننى قـد استقصيتها وان كنت قد أتيت على أهميتها ـ لا يفهم الا فى ضوء حرصه الشديد لا على انتشار الثقافة وحده بل على تعميقها . وقد أقول ان هذا الحرص لا يفهم – أساسا – الا فى ضوء تقديره لسمو غاية الثقافة وشدة فاعليتها ، وقد أقول ان الثقـافة تتراءى فى الذى يقدمه بمثـابة الهاجس ، يضغط عليه ويتملكه فيؤوقه ويقلقه . المهم فى كل هذه الاقـاويل أن واقع الثقـافة فى محنة ، وأن هذا الواقع المتهـالك يؤلمه ويمضه أشد ما يكون الايـلام والمضيض . والأهم أن تخطى هذا الواقع وتجـاوزه ممكن ميسور ولكن بشرط أن يكون هناك ايمـان سابق بأهمية الثقافة ونفعها ، وان يكون هناك استعداد لتلقى المعرفة من أي نوع كانت ، ذلك أن هذا الايمان وحده «هو الذى يخفف الجهد مهما يثقل ، ويهون التضحية مهما تعسر ، ويحببها الى النفوس مهما تكن بغيضة كريهة بشعة ، والايمان كما يقال منذ أقدم العصور خليق أن يزيل الجبال من مواضعها ، وأن يرد الى الالف ما كان الناس يرونه غريبا عجيبا خارقا للعادة شاذا عن المألوف» (٥٧) .

ومثل هذا الايمـان لا يفرض على النـاس من خارج ، ولا يصار اليه بقرار أو بمرسوم ، وانما يتحقق حين تتهيأ له أسبابه ، وتتوفر له أدواته . وفى مقدمة هذه أن يكون هناك ايمان بالوطن وايثار له لا على النفس فحسب بل على المنفعة والمال ،

---

(٥٣) المرجع نفسه : ٤٧٧
(٥٤) المرجع نفسه : ٤٧٦
(٥٥) طه حسين : كلمات : ٤٦
(٥٦) المرجع نفسه : ٤٧
(٥٧) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٢٣٤

وأن يستقر فى الأذهان أن من حق الوطن على بنيه أن يزال عنه الجهل ويذاع فيه العلم وتذكو فيه الثقافة ، وأن يحاط بكل أسباب المنعة والقوة ، وأن يحاط بكل أسباب المجد والسؤدد مهما يتطلب ذلك من تضحية ، ومهما يستدعى ذلك من عناء ومشقة (٥٨) .

ولقد اقترن الايمان عند طه حسين بالعمل أيما اقتران ، وتحمل لأجله من الصعاب ما تحمل ، وتعرض لأجله من المواجهات ما تعرض ، بيد أن ذلك ما كان ليفت فى عضده ، ولا ليثنيه عن عزمه ولا ليخفف من قوة الايمان بين جوانحه . لقد آمن الرجل بأهمية الثقافة وبنفعها ، واتخذت الثقافة عنده ذلك المفهوم الذى تفاعل مع غيره من المفاهيم دون أن يفقده ذلك التفاعل أو التداخل ما يميزه ، ودون أ نيلغى ذلك التفاعل شخصيته واستقلاله . ولقد سعى الرجل بكل ما فى وسعه الى أن يجأر علانية لا سرا بتصوره للثقافة مثلما ألح فى العلن لا فى السر على تعميق هذا التصور دون أن يأبه فى كثير أو قليل لما يمكن أن يلقاه من سطوة متسلط أو هجمه مخالف .

ولا أريد أن أتحدث فى الذى تعرض له طه حسين بسبب كتابه «مستقبل الثقافة» ولا فى الذى جره عليه هذا الكتاب من خصومة ، فالكتاب — فيما قلته — من كتبه المشهورات ، بل يكاد يكون أكثرها شهرة فى الجانب الفكرى التربوى خاصة . ولعل كتابا من كتبه لم يحدث من الهوة بينه وبين الحركات القومية فى الوطن العربى ما أحدثه هذا الكتاب (٥٩) .

ومن المحقق أن الكتاب — أي كتاب — لا ينظر اليه الا فى ظل ظروف كتابته ، ولا يفهم ما فيه الا فى ضوء فهم هذه الظروف ذاتها ، أضف الى ذلك أن هذا الفهم لا يصار اليه الا فى ضوء معرفة ظروف كاتبه .

لقد كانت مصر وأجزاء من العالم العربى أيام صدور الكتاب عام ١٩٣٨ م تعانى من الاحتلال أو من آثاره ، وكان الجانب الثقافى فيها أكثر الجوانب عرضة لخطورته لهجمة المحتل ، فكان — والأمر كذلك — أكثرها ضعفا لتأثره — فوق سواه — بهاتيك الآثار . ولقد كان طه حسين بكل ما يعرف عنه من ثقافة متنوعة وذكاء متميز واحساس أصيل وذوق مرهف . يعز عليه ويوجعه ألا يرى بعيون عقله المبصرة مصر قائدة لا مقودة ، وألا يرى الثقافة فيها متبوعة لا تابعة .

وعلى هذا الأساس فان أى حديث لطه حسين عن الثقافة فى مصر لا يفهم ألا على أنه حديث عن الثقافة فى سائر البلاد العربية ، والمظهر العملى لذلك — وما أكثر

---

(٥٨) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .
(٥٩) شكرى فيصل : طه حسين بين المحافظة والتجديد : ٣٤٣

هذه المظاهر - الالحاح على صلة مصر التاريخية بالعالم العربى (٦٠) ، والمظهر العملى لذلك - أيضا - الاحتفاء الشديد البالغ بالعربية ، لغة الثقافة ذاتها ، والى هذه الحقيقة يشير أحد الدارسين المعاصرين فيقول «ان موقف طه حسين من مستقبل الثقافة فى مصر يظل مشدودا الى العربية ، وليست العربية هنا الا الوجه الاوضح للعروبة، وعلى ذلك نستطيع أن ندرك أن ما كان من توجه الى شطآن المتوسط لم يكن توجها يريد أن تنفرد به مصر وانما كان اقرارا للحياة العربية كلها. وجودا وثقافة ولغة وفكرا وحضارة على شطآن هذا البحر وجزره لآن هذه الشطآن والجزر انما تتخذ قناطر ومراكز ينطلق منها ويسلكها الفكر العربى فى طريقه الى أن يجدد على نحو ما سلكها الفكر العربى من قبل حين أخذ طريقه الى النهضة عن طريق اتصاله بالثقافة العربية والاستمرار فيها» (٦١) .

وعلى هذا الأساس - أيضا - فان الحاح طه حسين على تواصل الثقافة فى مصر بالثقافة الاجنبية لا يفهم الا على أنه الحاح على تواصل الثقافة العربية بهذه الثقافات . أما ما قد يبعثه هذا الالحاح من خشية على الثقافة العربية من أن يلحقها الضيم ، أو ما قد يفسر بأنه سوء ظن بعطائها أو عداء لها ، فأمر لا تنبيىء به سيرة طه حسين لا من قريب ولا من بعيد ، ولا تشهد بصحته طبيعة تكوينه الثقافى ، ولا تؤيده آثاره ، بل الذى تشهد به كلفه بالثقافة العربية وعنايته بها (٦٢) ، ورغبته المتأكدة فى احيائها ، وحرصه الشديد على انفتاحها وتفتحها . والى هذه الحقيقة - أيضا - يشير أحد الدارسين المعاصرين ، ويرى أن كل ما فى الامر أن طه حسين قد عود طلابه أن يصطنع فى الاحياء والاثارة شيئا من صدمة عنيفة لأن التفتح يكون على أشده عقب هذه الصدمة حتى تنبعث فى

---

(٦٠) لاحظ هذه الصلة عند طه حسين فى قوله « الشعب المصرى يتكلم اللغة العربية منذ قرون طوال ويعيش على الحضارة العربية وعلى التراث العربى منذ قرون طوال أيضا ويشارك فى احياء التراث العربى وتنمية شأنه فى ذلك شأن الشعوب العربية فى أقطار الارض على اختلافها من الخليج الى المحيط » كلمات : ٢٦

(٦١) شكرى فيصل : طه حسين بين المحافظة والتجديد : ٣٤٣ - ٣٤٤ ، ويتجلى توجه طه حسين الى شطآن المتوسط فى قوله « وما أظن أن الصلة بين المصريين القدماء والبلاد الشرقية تجاوزت هذا الشرق القريب الذى نسميه فلسطين والشام والعراق ، أى هذا الشرق الذى يقع فى حوض البحر الابيض المتوسط ، وفى قوله « ان العقل المصرى منذ عصوره الاولى ان تأثر بشىء فانما يتأثر بالبحر الابيض المتوسط ، وان تبادل المنافع على اختلافها فانما يتبادلها مع شعوب البحر الابيض المتوسط » راجع ـ على التوالى ـ مستقبل الثقافة : ١٧ - ١٨ ، ٢١ . وقارن بخواطر : ٦ - ٧

(٦٢) يقول طه حسين فى رده على خصمه ، وهو رد تتجلى فيه عنايته بالثقافة العربية ، يريد أن يصورنى فانيا فى حضارة الغرب مؤثرا لها على كل شىء طالبا الى الناس أن يفنوا فيها . وهو يعلم حق العلم أنى قد دافعت عن الحضارة الاسلامية وعن الثقافة العربية ، كما لم يدافع عنهما الا الأقلون ... وهو يعلم أن لى فى الدفاع عن الحضارة العربية والثقافة الاسلامية وعن الاسلام نفسه مواقف لم يقف مثلها هو ولا أمثاله » . نقد واصلاح : ٢٦٠ وقارن بمستقبل الثقافة : ٧١

الثقافة والفكر روح الحياة وروح المعاصرة «فأما روح الحياة فهى التى تمكن لها أن تعرف ذاتها أدق المعرفة ، وأما روح المعاصرة فهى التى تمكن لها أن تتفاعل مع غيرها أصدق التفاعل حتى يتجدد لها فى كيانها بعد ذلك هذا الخصب الخصيب» (٦٣) .

— ٣ —

عندما يقول طه حسين «من أراد الغاية فقد أراد الوسيلة» (٦٤) وعندما يؤكد هذا الذى يقوله ويلح عليه «ومن أراد الغاية فقد أراد الوسيلة التى تؤدى اليها ، والا كان عابثا هازلا كما قلنا ألف مرة . وكما يقول الناس جميعا» (٦٥) . فان الذى أفهمه من أقاويله ولا أفهم الاه أن طبيعة الغاية تبسط ظلالها على كل ما يؤدي اليها ، فلا تنعزل عن الوسيلة . ولا الوسيلة تكون بغير غاية ، صحيح أن الوسائل قد تتعدد تعدد الغايات فتتنوع تنوعها ، وصحيح أن من هذه الوسائل ما يمكن أن يعلو وأن منها ما يمكن أن ينخفض ، وصحيح أن من الوسائل ما يمكن أن يستساغ فيقبل وأن منها ما لا يستساغ فيستهجن . المهم أن الغاية هى التى تفرض الوسيلة وتتطلبها ، والأهم أن جلال الغاية وسموها يخلع – بالضرورة – جلالا مثله وسموا على كل ما يفضى اليها ، وان العناية بالوسيلة لا تفهم أولا وأخيرا الا على أنها نوع أو مظهر من العناية أصلا بالغاية .

أما الغاية التى يتوخاها طه حسين فى «مستقبل الثقافة» فهى كما يعبر عنها فى مستهله تقديم صورة «للواجب المصرى فى ذات الثقافة بعد الاستقلال كما يراه مصرى مهما يقل فيه ، ومهما يظن به ، فلن يتهم فى حبه لمصر واخلاصه للشباب المصريين» (٦٦) .

واذا كانت هذه الغاية قد اقتضت من طه حسين أن يتأمل مفهوم الثقافة ، وأن يتأنى ــ من ثمة ــ عند غايتها ، وذلك هو الذى فعله ، وذلك هو الذى قد أبانت عنه الصفحات السابقة من الدراسة . فان هذه الغاية قد اقتضت من طه حسين ليتكامل المفهوم وتتكامل الغاية أن يعاين بنفس القدر من الاهتمام أدوات الثقافة أو وسائلها ، وذلك هو الذى قد أتجزه ، وذلك هو الذى سأبينه .

وليس من المصادفة أن يكون الحديث الاول فى « مستقبل الثقافة» فى أن «الثقافة والعلم أساس الحضارة والاستقلال» ولا أن يكون الحديث الذى يعقب هذا مباشرة

---

(٦٣) شكرى فيصل : طه حسين بين المحافظة والتجديد : ٣٤٤
(٦٤) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٥٦
(٦٥) المرجع نفسه : ٢٧٤
(٦٦) المرجع نفسه : ١٠ – ١١

فى أن «مستقبل الثقافة بمصر مرتبط بماضيها» وليس من المصادفة – أيضا – أن يكون الحديث الأخير فى «مستقبل الثقافة» هو «حلم وأمل» . دلالة هذا – عندى – أن آخر الكتاب ينظر الى أوله . ودلالة هذا – عندى – أن أول الكتاب يؤذن بآخره . واذا كان هذا الآخر يقوم على خيال فسيح (حلم) ويشى بأفق رحب (أمل) وينبىء هنا وهناك بشىء ملذ مرغوب فيه (المستقبل) فان صلة هذا الآخر بالذى قبله والى أوله (الواقع والماضى) حميمة ، وذلك أمر منطقى فالحلم لا يكون من فراغ والأمل لا يقع من وهم .

ولست أرى أن أعبر عن حلم طه حسين وأمله بعبارات من لدنى ، فذلك أمر قد ينقص من ألقه واشراقه وذلك أمر قد ينقص من لذته وبهجته ، وذلك أمر قد لا يتوافق مع طبيعة الحلم والأمل لما لهذه الطبيعة من خصوصية ، حسبى ان كان الامر كذلك أن أجتزىء فى التعبير عن هذا الحلم والامل قوله «أرى شجرة الثقافة المصرية باسقة ، قد ثبتت أصولها فى أرض مصر ، وامتدت أغصانها فى كل وجه ، فأظلت ما حول مصر من البلاد وحملت الى أهلها ثمرات حلوة فيها ذكاء للقلوب وغذاء للعقول وقوة للأرواح ... أرى مصر وقد بذلت ما دعوتها الى بذله من جهد فى تعهد ثقافتها بالعناية الخالصة والرعاية الصادقة ، وأرى مصر وقد ظفرت بما وعدتها بالظفر به فانجاب عنها الجهل وأظلها العلم والمعرفة وشملت الثقافة أهلها جميعا ... وشاعت فى مصر كلها حياة جديدة وانبعث فى مصر كلها نشاط جديد ، وأصبحت مصر جنة الله فى أرضه حقا يسكنها قوم سعداء ولكنهم لا يؤثرون أنفسهم بالسعادة وانما يشركون غيرهم فيها ، وأصبحت مصر كنانة الله فى أرضه حقا يعتز بها قوم أعزاء ولكنهم لا يؤثرون أنفسهم بالعزة وانما يفيضون على غيرهم منها» (٦٧) .

مثل هذا الحلم ، ومثل هذا الامل قد يبدو للناظر المتأمل بعيد التحقيق بعيد المنال ، بيد أنه عند طه حسين ميسور قريب وثمة ما يسند به الرجل منطقه ، وثمة من الآيات ما يعزز لديه حلمه وأمله ، أو رؤيته وتصوره .

هناك قبل كل شىء وبعده تاريخ مصر نفسه ، ذلك أن «مصر التى انتصرت على الخطوب ، وثبتت للأحداث وظفرت بحقها من أعظم قوة فى الأرض فى هدوء وأناة وثقة بالنفس وايمان بالحق ، خليقة أن تنتصر على نفسها وتظهر على ما يعترض طريقها من العقبات ، وترد الى نفسها مجدا قديما عظيما لم تنسه ولن تنساه» (٦٨) وهناك ثقافة مصر ، ففى هذه الثقافة «شخصية مصر القديمة الهادئة ، وفيها

---

(٦٧) المرجع نفسه : ٤٩٥ – ٤٩٦
(٦٨) المرجع نفسه : ٤٩٦

شخصية مصر الباقية الخالدة وهى فى الوقت نفسه انسانية» (٦٩) ، وكل ما توجبه هذه الثقافة ألا تترك فتتوقف وأن تعطى القوة فتغنى «وكل ما يجب علينا هو ألا نهمل هذه الثقافة فتضعف أو يدركها الجمود ، وأن نمنحها ما نملك من قوة وجهد لتنمو وتذكو ، فان فى نمائها وذكائها نماء لنا وذكاء ، بل نماء لغيرنا من الناس وذكاء أيضا» (٧٠) . وهناك ايمان طه حسين العميق بأن مصر فى الذى ستفعله فى ذات الثقافة لن تحدث شيئا من عدم ولن تصل الى شىء من لا شىء ، ذلك أن المتاح لها من تاريخها وثقافتها معطاء ثرى «وأنا من أجل هذا مؤمن بأن مصر الجديدة لن تبتكر ابتكارا ، ولن تخترع اختراعا ، ولن تقوم الا على مصر القديمة الخالدة ، وبأن مستقبل الثقافة فى مصر لن يكون الا امتدادا صالحا راقيا ممتازا لحاضرها المتواضع المتهالك الضعيف» (٧١) .

فى هذه الاضواء تتجلى أهمية أدوات الثقافة ، فهى لا سواها التى يتوقف عليها تقدمها أو تراجعها ، وهى لا غيرها القادرة على بعث الثقافة وتعميقها ، وهى العلة الفاعلة الاولى والاخيرة فى انجاز الحلم وابقاع الامل .

وفى هذه الاضواء – أيضا – تستبان معالم الضعف والقصور ، وتتحدد سبل المعالجة والاصلاح ، وتستشرق آفاق المستقبل وأبعاده . المهم أن نلاحظ أن المستقبل لا ينفك يتصل بالواقع ، وأن صلة الواقع بالماضى لا تقل عن صلة الآول بالمستقبل، والاهم أن نلاحظ أن أدوات الثقافة هى التى عليها المعول فى السيطرة على الواقع وتجاوزه الى المستقبل الذى يتخلص من نواقصه ، ولكن ما طبيعة هذه الأدوات عند طه حسين ؟ وما طبيعة تصوره لها ؟

لقد أسلفت أن معاينة طه حسين حاضر الثقافة فى مصر قد كشفت له عن تواضعه ، وكان لهذا التواضع عنده أسبابه ، وليس من المنهجية الصائبة أن أعيد هنا ما كنت قد تحدثت فيه من قبل . الذى أنا فى حاجة اليه أن أقول أن التعليم أداة اكتساب الثقافة وتحصيلها مثلما هو أداة احياء الثقافة وبعثها ، بل ان التعليم يكاد يكون عند طه حسين – ان لم يكن بالفعل – أجل أدوات الثقافة قدرا وأعلاها منزلة فالتعليم «هو سبيل هذه الثقافة ، التعليم بمعناه الواسع الذى يفهمه الناس فى هذه الايام ويتيحونه للصبية أولا ، وللشباب ثانيا فيما ينشئون لهم من المدارس ومعاهد العلم والتعليم الذى يكسبه الناس لأنفسهم بعد أن يأخذوا بحظهم من هذه المعرفة التى تقدم لهم فى المدارس والمعاهد» (٧٢) . ولأجل هذا

---

(٦٩) المرجع نفسه : ٤٩٣

(٧٠) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .

(٧١) المرجع نفسه : ١٦

(٧٢) طه حسين : ثقافة : ٣

فقد احتــل التعليم فى «مستقبل الثقافة» خاصة من المكــانة ما لم تحتله غيره من أدواتها ، وكانت وقفاته عند التعليم باعتباره أداة من أدوات الثقافة طوالا عكس وقفاته عند غيره من الأدوات «وقد فرغت الآن من شؤون التعليم العام وما يتصل به من المسائل والمشكلات ، ومن مشكلة اعداد المعلمين خاصة ، وآن لى أن أقف وقفــات قصارا عند مسائل تمس التعليم العــالى من جهة ثم الثقافة العامة من جهة أخرى» (٧٣) .

التعليم – اذا – هو الأس وهو الأساس . هو الاس لأنه أداة الثقــافة ، وأي تقصير فى أمره معناه بكل بساطة تقصير فى أمر الثقافة، وهو الأساس لأنه الوسيلة الاولى والأخيرة للارتقاء بالثقافة ، وأى تفريط فى حقه معناه تفريط فى حق الثقافة ، باختصار فان التهاون فى ذات التعليم مؤد لا محالة الى الجهــالة وسوء التقدير وغلبة الهوى وفساد الأمور ، وباختصار أشد فان فى التعليم ما يحقق قهر الجهل وصحة التفــكير واستقــامة الأمور . من هنــا يمكن أن نفهم الحــاح طه حسين المتواصل على ضرورة أن يكون التعليم متاحا للنــاس جميعا ، فالشعب «يجب أن يتعلم الى أقصى حدود التعليم» (٧٤) ، وأبواب التعليم على اختلاف فروعه «يجب أن تكون مفتوحة للنــاس على اختلاف منازلهم» (٧٥) . ومن هنــا يمكن أن نفهم ــ أيضــا ــ أن هذا الالحــاح ليس الحاحا على فضله أو نافلــة ، ولا على شىء ثانوى أو زائد ، بل هو الحاح على أمر لا تقــل حاجة الناس اليه عن حاجتهم الى الماء والهواء والغذاء» وأول ما يجب أن نلاحظه ، ويجب أن يفهمه المشرفون على الأمر فى مصر ، أن التعليم ليس ترفــا ، وانما هو حاجة من حاجــات الحيــاة ، وضرورة من ضروراتها . فاذا طالبنا باذاعته ونشره ، فلسنا نطالب بالترفيه على الشعب ، ولاتمكينه من تحصيل لذة يمكن أن يصبر عنها أو يزهــد فيها ، وانمــا نطــالب بأن يتــاح للشعب أيسر حقوقــه ويؤدى اليه أقــل ما هو أهــل لــه من العناية» (٧٦) . ومن هنا نفهم – من ثم – الحاح طه حسين على ألا تكون مرافق العلم وبيئــاته مصانع تشتغــل فيها آلات لتصنيع آلات مثلها بل دورا تفتح فيها عقول الملتحقين بها والقــادمين اليها وقلوبهم لادراك ما حولهم وفهمه ذلك الفهم العميق . وعندئذ فحسب تكون المدرسة «معملا تجريبيا للتربية» (٧٧) . وعندئذ بالضبط تكون الجامعة « بيئة لا يتكون فيها العالم وحده ، وانما يتكون منها الرجل المثقف المتحضر الذى لا يكفيه أن يكون مثقفا بل يعنيه أن يكون مصدرا للثقافة ،

---

(٧٣) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٣٨٥
(٧٤) المرجع نفسه : ١٥٠
(٧٥) المرجع نفسه : ١٣١
(٧٦) المرجع نفسه : ١٦٣
(٧٧) المرجع نفسه : ١٥٦

ولا يكفيه أن يكون متحضرا بل يعنيه أن يكون منميا للحضارة» (٧٨) . وقل هذا أو مثله فى سائر مراحل التعليم وفى سائر مرافقه .

مؤدى هذا الالحاح أن التعليم هام لكل الناس ، وضرورى لكل الناس ، لا فرق فى ذلك بين غنى وذي عوز ، ولا بين ذي جاه وغيره . فالعلم «لب الحياة وخلاصتها» (٧٩) . والعلم سبيل الثقافة ، والثقافة تمنح الانسان « القدرة على أن يعيش فى كل وطن وفى كل ظرف من الظروف عيشة الفاهم لما يرى القادر على أن يحاول فهم ما لم يفهم» (٨٠) ، والثقافة تمكن الانسان من أن « يحكم على الأشياء حكما صحيحا أو مقاربا . أو أن يملك الوسيلة الى أن يفهم الأشياء فهما صحيحا أو مقاربا» (٨١) والثقافة تنفى عن الانسان «الشعور بالغربة حين يسمع حديث العلماء فى علومهم أو حديث أصحاب الفن فى فنونهم أو حديث الساسة والاقتصاديين فى سياساتهم واقتصادهم» (٨٢) وأخص خصائص الثقافة «أنها ناقصة دائما محتاجة الى أن تزيد فى كل لحظة ، وأن صاحبها قلق دائما ، طامح الى التزيد من المعرفة دائما ، لا يقنع بما يتاح له من العلم مهما يكثر ومهما يعمق ومهما يتسع ، لأنه مستيقن هذا الاصل من أصول الثقافة الصحيحة ، والذى جاء فى القرآن الكريم ، وهو أن فوق كل ذى علم عليم» (٨٣) .

قد تبدو هذه الأقاويل بمثابة الاستطراد ، بيد أنه – كما أراه – استطراد فى منزلة الاصل ، فالثقافة هى المأم وهى المحج ، والتعليم سبيلها والسبيل اليها على السواء ولأجل هذا فلابد من أن يعطى التعليم العناية الفائقة والاهتمام البالغ ، ولأجل هذا – أيضا – فلا مناص من أن يقوم التعليم على أسس متينة قوية ، والا اضطرب أمره ، وضاع نفعه ، وفقدت اباحيته قيمتها وفاعليتها «ولكن يجب أن يفهم أننا حين ندعو الى اباحة التعليم العام للمصريين جميعا نريد أن يكون هذا التعليم صالحا مصلحا ، وخصبا منتجا» (٨٤) .

وبصرف النظر عما لا باحية التعليم عند طه حسين أو عليها ، فان علينا أن نلاحظ أن القلة المتعلمة فى مصر أيامه – والقول له – لم تزد على العشرين فى المائة (٨٥) ، وأن عدد القارئين الكاتبين فى مصر لم يكد يتجاوز العشرة فى

---

(٧٨) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٤١٣
(٧٩) المرجع نفسه : ٢٠٤
(٨٠) طه حسين : ثقافة : ٤
(٨١) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .
(٨٢) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .
(٨٣) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .
(٨٤) طه حسين : مستقبل الثقافة : ١٦١
(٨٥) المرجع نفسه : ٨٢

المائة (٨٦) ، وأن كثرة الشعب – وما زال القول له – جاهلة جهلا مطلقا (٨٧)، وكل هذه أمور قد تفسر الالحاح على اباحة التعليم ومجانيته ، وتسوغ – وهذا هو الأهم – اضافة الى ما للعلم فى ذاته من قيمة ضرورة اقامته على أقوى الدعائم وأرساهـا .

لقد بذلت مصر فى سبيل العلم والثقـافة ما بذلت ، وصنعت فى سبيل الثقـافة والعلم ما صنعت ، ذلك أمر لا ينكره طه حسين ولكن الذى ينكره أن ما بذلته مصر على كثرته وخطره بالقياس الى ما كان عليه فى وقت مضى هين ، بل هو أقـل من القليل ان قورن بالحجم المأمول فى مصر ، فمصر ليست «وطنا كغيرها من الاوطان، وانما هى وطن فى مركز جغرافى بين الشرق والغرب لـم تستغن الانسانية عنه فى يوم من الايام ولن تستغنى عنه فى يوم من الايام ، بل ستزداد حاجتها اليه ازديادا مطردا بمقدار ما يصيب حيـاتها من التعقيد كلما تقدمت فى سبيل الرقى الثقافى والعلمى والسياسى والاقتصادى أيضا» (٨٨) . واذا أضيف الى هذا أن الرضى بالشىء مهما يكن حسنا علامة من الجمود ، كما أن الغلو فى التشاؤم مدعاة الى اليأس والقنوط (٨٩) ، وأن الضيق بالحياة الحاضرة «خصلة يمتاز بها الرجل الراقى الحي ، ولن يرضى عن الحياة رضى مطلقا قوامه الاذعان الا الذين خلقوا للخمول والخمود» (٩٠) . فان غاية ما ينتهى اليه أن ثمة من البواعث والأسباب ما قد ظل يشد طه حسين الى التعليم يتحسس موطن الداء فيه ويتلمس له الأدواء .

ان تواضع التعليم يعنى – بداهـة – تواضع الثقـافة ، ومثل هذا التواضع لا يرتضيه طه حسين المعلم المثقف ، ولا يقبله ، فقبوله اياه فضلا عن استحالته يتعارض تماما مع أخص صفات الثقافة عنده ، وقبوله به يعنى رفضه لكل تطور تتطلبه متطلبات الحياة المتجددة وتفرضه ، وذلك أمر يتنافى تماما مع ما يعرف عنه فى طبيعته ومسلكه . المهم أن هذا التواضع لا سبيل الى القفز عليه الا بالكشف عنه ولا سبـيل الى تجاوزه الا باصلاح ما وهى منـه ، والآهم أن لدى مصر من تاريخهـا ، ماضيه وحاضره ، ما يمنحها كـل أسباب القوة والاقتـدار على قهر الصعب وبلوغ المجد .

قد يقول طه حسين أن مصر قد ورثت بسبب الاحتلال من أنواع التعليم وتعدد نظمه ما لا يلائم الحاجـة التى تطلب الى التعليم أو فيه (٩١) ، وقـد يقول «ان

---

(٨٦) المرجع نفسه : ٤٩٦
(٨٧) المرجع نفسه : ٨١
(٨٨) طه حسين : ثقـافة : ٧
(٨٩) راجع طه حسين : مستقبل الثقافة : ٢٢٥
(٩٠) المرجع نفسه : ٧٧
(٩١) المرجع نفسه : ٨٦

المنهج والبرنامج فى أنفسهما ليسا شيئا وأن تنفيذهما هو كـل شىء» (٩٢) وقد يقول انه لا يعرف شرا على الحياة العقلية فى مصر من أن يكون المعلم الاولى كما هو الآن عندنا سىء الحال منكر النفس ، محدد الأمل ، شاعرا بأنه يمثـل أهون الطبقات على وزارة المعارف (٩٣) وقد يقول أنه ليس من الغلاة ولا من المسرفين وليس من العابثين ولا المـازحين حين يقول «ان مصر لا تعرف للتعليم الثـانوى بدءا ولا نهـاية . تبدؤه بعد الشهادة الابتـدائية وحقه أن يبدأ قبلهـا ، وتختمه بالشهادة الثانوية وحقه أن يختم بعدها» (٩٤) . وقد يقول ان من خطل الرأي أن يظن أن فى تضييق التعليم العام كما يتصوره نفعا من أي وجه من الوجوه «وانما يجب أن يكون التعليم العـام كاسمه» (٩٥) ، وقـد يقول ان ازدحـام المـدرسة بالتلاميذ «شر على التربية وشر على العلم وشر على الادارة» (٩٦) . وقد يقول أنه لا يعرف وزارة من وزارات الدولة «يشتد فيها التنافس البغيض بين الموظفين ، ويشتد فيها ما يتبع هذا التنافس من التباغض والتحاسد ، ومن الكيد والمكر ومن الارتياب بكل شىء وبكـل انسان ، وسوء الظن بكل شىء وبكـل انسان كوزارة المعارف (٩٧) . وقد يقول أن هناك مشكلة لا تفسد التعليم وحده بـل تفسد معه الأخلاق ، ولا تفسدها فحسب ، بل تفسد السياسة أيضا ، وتجعل التعليم أو تكاد تجعله خطرا على النظـام الاجتماعى ، وتلك هى مشكلة الامتحان (٩٨) . وقـد يقول ان الشر كل الشر فى الامتحان ، ومصدر هذا الشر - كما يراه - من تصور وزارة المعارف له ، فالامتحان فيها شىء مقدس قوامه «الحذر الذى لا يوصف ، والحرج الذى لا حد له ، والشك فى كل شىء وفى كل انسان» (٩٩) . وقد يقول ان التعليم العام الذى يقترحه سيظل فى اضطراب ما لم يتم اعداد المعلمين القادرين على النهوض به فى غير قصور أو تقصير ، وسيظل أقل ما يمكن أن يوصف به أنه «قد مضى كما استطاع أن يمضى ، لا كما يجب أن يمضى» (١٠٠) . وقد يقول ان أمور التعليم اذا تأثرت بالسياسة وظروفها «لم يرج منها ولا من المشرفين عليها خير» (١٠١) . وقد يقول ان مشكلات التعليم العالى - على حضورها - يسيرة

---

(٩٢) المرجع نفسه : ٢٣٠ وقارن بص ١٠٩
(٩٣) المرجع نفسه : ١١٦
(٩٤) المرجع نفسه : ١٣٤
(٩٥) المرجع نفسه : ١٥٤
(٩٦) المرجع نفسه : ١٦٧
(٩٧) المرجع نفسه : ١٧٣ - ١٧٤
(٩٨) المرجع نفسه : ٢٠٠
(٩٩) المرجع نفسه : ٢٠٧
(١٠٠) المرجع نفسه : ٣٢٥
(١٠١) المرجع نفسه : ٣٧١

جدا لسبب بسيط وهو أن «التعليم العالى قد تحرر من سلطان وزارة المعارف» (١٠٢) . وقد يقول انك لا تجنى من الشوك العنب وان فاقد الشىء لا يعطيه وان الشوك وزارة المعارف (١٠٣) .

قد يقول طه حسين كل ما تقدم ، فأفهم من أقاويله ، ما أثبته منها وما تركته ، أن قضايا التعليم ومشكلاته عديدة متنوعة ، وأنها معقدة متداخلة ، وأفهم منها أن بعض هذه القضايا والمشكلات راجع الى ما هو خارج عن التعليم ، وأفهم منها – أيضا – أن هذه القضايا والمشكلات هى أشد مشكلات التعليم أهمية وخطرا ، وكلها مهم وخطر ، الأمر الذى يعنى أنها فى حاجة أمس للاصلاح والمعالجة ، وأفهم منها – بعد ذلك – أن الأقل من هذه المشكلات والقضايا حله يسير قريب ، وأن الأكثر منها حله صعب عسير ، المهم التغلب على هذه المشكلات – يتوقف هنا أو هناك – على مدى ما ينظر اليها من جد ، وعلى مقدار ما يبذل فيها من جهد ، والأهم أن السيطرة على هذه المشكلات يعنى فى النهاية قلب تواضع التعليم الى قوة ، والانتقال من الظلمة الى النور .

ان سبل العلاج التى يقدمها طه حسين كثيرة ، وكذا فان وجوه الاصلاح التى يقترحها كثيرة هى الأخرى ، وعلى الجملة فان أنواع العلاجات تطرد كثرة أو قلة وعدد المشكلات ، وبالجملة – أيضا – فان «أنواع العلاج كثيرة ، منها المقبول المحتمل ، ومنها الذى يقبل على كره وبشىء من المضض ، ومنها الذى لا يطاق» (١٠٤) .

ولا ترى الدراسة أن تعرض لهذه الاقتراحات أو الاصطلاحات ، فذلك أمر لا تحتمله طبيعتها ولا يقتضيه منهجها ، وذلك أمر له بحوث مستوفاة ودراسات مستقصاة كما يقال (١٠٥) . حسبى أن أشير – ما دام الامر كذلك – الى أن كثيرا مما دعا اليه الرجل قد نفذه بنفسه أيام أسندت اليه وزارة المعارف وعمادة الآداب وأن ما لم يكن فى استطاعته أن ينفذه قد تم تنفيذه أو تنفيذ بعضه من بعده، وحسبى أن أقول ان الرجل قد ظل يصدر فى الذى يقترحه عن خبرة عملية بالتعليم، فقد جربه الرجل وبلا حلوه ومره ، ولأجل ذلك كله قيل ان الرجل كان آخر ثلاثة صنعوا نهضة مصر التعليمية – ومن ورائها الشرق العربى كله – فى العصر

---

(١٠٢) المرجع نفسه : ٤٢٣
(١٠٣) المرجع نفسه : ٣٣١ وقارن بص ١٨٠
(١٠٤) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٢٠٤
(١٠٥) يمكن أن نذكر من هذه البحوث والدراسات دراسة محمد محمود رضوان : طه حسين وديمقراطية التعليم ، بحث منشور ضمن مجلة الثقافة ، عدد ٣ – ديسمبر ١٩٧٣ : ٤٦ ودراسة لويس عوض : ديمقراطية التعليم ضمن كتابة : ثقافتنا فى مفترق الطرق : ٤١

الحديث (١٠٦) ، وقيل ان فلسفته التعليمية لا تزال تحكم سياسة التعليم حتى اليوم ورغم كل ما يمكن أن يقال فيها ، ورغم كل ما يقوله المهنيون من «رجال التعليم» وما ذلك الا لأن فلسفته كانت بنت بيئتها وظروفها (١٠٧) .

اذا كان التعليم – فى كل ما قلته – أداة الثقافة الرئيسة ، فان ثمة من أدواتها – عند طه حسين – ما لا يقل شأنه وخطره عن خطر التعليم ، ذلك أن الثقافة غير محصورة فى المدارس وليست الثقافة مقصورة على المعاهد .

هناك – مثلا – الهيئات العلمية والادبية والفنية ، ففى مصر من هذه الهيئات مجمع فؤاد الاول للغة العربية ، والمجمع العلمى المصرى وجمعية فؤاد الاول للتشريع والاقتصاد ومعهد فؤاد الاول للأحياء المائية وجمعية الاطباء وجمعية المهندسين والمجمع المصرى للثقافة العامة العلمية ، ولجنة التأليف والترجمة والنشر ، وفى مصر جمعيات أخرى غير هذه .

ولكن واقع هذه الهيئات أو حاضرها لا يختلف كما يصوره طه حسين عن حاضر التعليم أو واقعه لا فى كثير ولا فى قليل ، فهى على اختلافها «مشتتة لا تستطيع التعاون وهى فى الوقت نفسه فقيرة لا تجد ما تنفقه» (١٠٨) وما ينفق فى سبيل هذه الهيئات على كثرته – أو قلته – لا يوازيه عطاؤها ولا يدانيه نفعها ، بل يكاد يكون عطاؤها ونفعها فى حكم المعدوم أو كما يقول «ولو قد أحصينا ما تنفقه الدولة من الاعانات لهذه الهيئات وأشباهها لاجتمع لنا من هذا الاحصاء مقدار ضخم من المال ، ولو قد بحثنا بعد ذلك عما ينتجه هذا المال من النفع لحياتنا العقلية أو العلمية لما وجدنا شيئا» (١٠٩) . وهذا قول كمثل آخر له فى معرض حديثه عن المال المبذول للمجمع اللغوى ولهيئة كبار العلماء منذ انشائها «أما المال فكثير وأما النفع فلا أقول انه قليل ولكنى أقول فى غير تردد : انه غير موجود» (١١٠) .

ان تواضع هذه الهيئات أو لأقل ضعفها هذا قد حال دون تقديم الخير المرجو منها والنفع المأمول منها ، فهذه الهيئات وما شابهها يمكن أن تذيع – بالذى تقدمه – الثقافة وتنشرها ، وهذه الهيئات يمكن أن تنوع – بالذى تقدمه – الثقافة وتعمقها . جملة الامر أن هذه الهيئات كالتعليم تماما – هى الوسيلة الى

---

(١٠٦) شكرى عياد : طوبوية أم رجعية فى فلسفة التعليم : ٣١ – ٣٣
(١٠٧) المرجع نفسه : ٣٣
(١٠٨) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٤٥٤
(١٠٩) المرجع نفسه : ٤٥٧
(١١٠) المرجع نفسه : ٤٥٨

الثقافة ، وهى الغاية ، ووسيلة الثقافة فى آن ، واذا ما صح هذا ، وهو صحيح ، فان أي تقصير فى أمرها يعنى تقصيرا فى الغاية ، وتفريطا فى حق الأداة .

وعلى هذا الأساس فان طه حسين يرى أن هذه الهيئات خليقة حقا بأن تحاط بكل الرعاية والاهتمام ، ترعاها الدولة ويرعاها الأغنياء من الناس ، ترعاها الدولة بأن تشرف عليها الاشراف الجاد الذى لا هزل فيه ، بأن تنظمها «تنظيما حسنا وان تمنحها معونة مالية صالحة ، وأن ترسم لها خطة العمل وأن تتحقق من حين الى حين أنها ناهضة بما كلفت أداءه من الواجبات» (١١١) ، ويرعاها الأغنياء من الناس بأداء حقوقها فى أموالهم ، ومن الضرورى أن يستقر فى نفوسهم بل فى نفوس الناس جميعا ، أن للعلم والفن والحضارة حقوقا معلومة فى أموالهم «فان أدوا هذه الحقوق من تلقاء أنفسهم فذاك والا أخذتهم الدولة بأدائها أخذا أو حملتهم عليه حملا» (١١٢) . وبخلاف ما يقوله طه حسين فى هذا النص وفى النص الذى قبله أو بخلاف غيره مما يقترحه فان هذه الهيئات ستظل قاصرة مقصرة فى حق الثقافة .

وهناك الترجمة والنقل ، وخطرهما فى ذيوع الثقافة ونشرها لا يقل بحال عن أثر الهيئات العلمية المختلفة أو التعليم . ان الترجمة والنقل يقتضيان معرفة باللغة الاجنبية ، ولكن هذه المعرفة ، كما قلت فى غير هذا الموضع من الدراسة تكاد تكون أيام طه حسين قليلة ، بل هى قليلة جدا على حد قوله «ونحن من غير شك أقل الأمم حظا من الترجمة ، وأقلها علما لا أقول بدقائق الحياة العقلية الأوروبية بل أقول بأيسر مظاهرها . ومصدر ذلك أننا نجهل كثيرا من اللغات الأوروبية ، وأن الذين يعرفون قليلا من هذه اللغات لا يكادون يعرفونها معرفة حسنة ، وأن الذين يحسنون هذه اللغات لا يكادون يقرأون ما يذاع فيها من علم وأدب : اما لأنهم مصروفون الى أعماهم اليومية الشاقة ، واما لأنهم لم يثقفوا الثقافة التى تحبب اليهم القراءة وتدفعهم الى الاطلاع . وينشأ عن هذا أننا لا نترجم وكيف نترجم اذا كنا لا نقرأ ؟ وكيف نقرأ اذا كنا لم نثقف هذه الثقافة التى تجعل القراءة جزءا مقوما لحياتنا اليومية ؟ » (١١٣) .

لقد رغبت فى أن أنقل نص طه حسين – رغم طوله نسبيا – لنواح ثلاث : فالنص يشير بكل الصراحة والوضوح الى أن واقع الترجمة والنقل شديد التواضع . والنص يشير – وهذه هى الناحية الثانية – بنفس القدر من الصراحة الى أهمية الترجمة والنقل ، وهى أهمية تتجلى فى أنهما ينقلان خلاصة اللغات

---

(١١١) المرجع نفسه : ٤٥٤
(١١٢) المرجع نفسه : ٤٥٧
(١١٣) المرجع نفسه : ٤٦٠

الأجنبية الى العربية ، والنص ينطوى – وهذه هى الناحية الثالثة – على أنواع من العلاج للارتقاء بأمر الترجمة والنقل لا على العلاج كله . ملاك الأمر فى هذه النواحى الثلاثة أن أداة الثقافة هذه ، وهى الترجمة والنقل ، لم تستغل ذلك الاستغلال لتؤتى بأكلها وبثمارها الحلوة ، وأن الحاجة الى استخدام هذه الأداة ضرورة ملحة بغية الانتهاء الى مستقبل ثقافى مشرق .

وثمة ما يبرر به الرجل منطقه ، وثمة ما يحقق لديه صحة دعواه ودعوته . ان العرب الأولين قد عنوا بالترجمة والنقل ، وأقبلوا عليها بشره ، فنقلوا آثار غيرهم من الأمم المتحضرة الى لغتهم . وكانوا بصنيعهم هذا ذوي مجد ، ومدعاة فخر وعز ، فلا أقل – والامر كذلك من أن يهتدى بهديهم ، ويسار على نهجهم ، والا فسنظل مستمتعين بما نحن فيه من عجز وقصور «نعجب بقديمنا وان لم نكن له أهلا ، ونرضى عن حديثنا وان لم يكن خليقا بالرضى» (١١٤) . كل هذا فى جهة ، وفى جهة ثانية فان الحديث عن اللغة العربية ، لغة الثقافة ، طويل عريض، والرغبة فى أن تكون هذه اللغة من الحيوية والمرونة بحيث تستوعب كل ما فى الأرض من علم ومعرفة قوية عنيفة ، ولكن الملاحظ أن هذا الحديث يعوزه الفعل والعمل ، أو كما يقول «ولكننا لا نفعل شيئا لنلائم بين سيرتنا وبين هذا الحديث » (١١٥) .

ان قلة اقتران القول بالفعل ، وضعف الصلة بين الحاضر والماضى من الامور التى لا يرضى عنها طه حسين ولا يقبلها ، بل هى من أشد الامور كرها الى نفسه وبغضا اليه . نلاحظ هذا لا فى حديثه عن الترجمة والنقل فحسب ، بل فى جملة حديثه عن الثقافة وتفاصيله ، ونلحظه قبل ذلك – أو بعده – فى سيرته ومسلكه .

صلة هذا بالذى أتحدث فيه أن احالة طه حسين الى مجد العرب التليد فى الترجمة والنقل ، واشارته الى ما يتداول من أمرهما فى المجالس والأندية ، وما

---

(١١٤) المرجع نفسه : الصفحة نفسها . ويقال أن عملية الترجمة والنقل عند العرب لم تكن « مجرد ترجمة قاموسية بل كانت عملية تبيئة واستنبات . تطلب تحقيقها جهودا فكرية جبارة ومعاناة معرفية مضنية . ونستطيع أن نلمس ذلك بسهولة بمقارنة نص من النصوص المترجمة كنصوص اسحق بن حنين ، وهو من أحسن المترجمين القدامى ، مع نص من نصوص الفارابى او ابن سينا يعالج نفس الموضوع فى النصوص المترجمة نجد أنفسنا فعلا ازاء ما عبر عنه ابو سعيد السيرافى بـ « أحداث لغة مقررة بين أهلها » . ومن منا نحن عرب القرن العشرين يستطيع أن يفهم تلك النصوص اذا لم يكن له سابق معرفة بموضوعاتها ؟ أما فى النصوص الاخرى : نصوص الفارابى وابن سينا والغزالى ، فاننا نجد انفسنا ليس فقط عبارات مفهومة وفصيحة مبينة ، بل أيضا ، وهذا أهم ، أمام لغته اصبحت فعلا مقررة بين أهل العربية . لغة عالمة تمت تبيئتها وفهمها واحتواء عالمها نوعا من الاحتواء » . محمد عابد الجابرى : بنية العقل العربى : ٥٠٨ وقارن بما أورده يوسف نور عوض : المقومات الاسلامية للثقافة العربية : ٣٦

(١١٥) طه حسين : مستقبل الثقافة : ٤٦٠

يذاع من أمرهما فى الصحف والمجلات ، كل هذا تقع قيمته فى أنه يربط بين ماضى الترجمة والنقل عند العرب وبين حاضرهما عندهم ، ويربط بين ما يقال فى ذات الترجمة والنقل وبين ما يفعل لأجلها ، ومن المؤكد أن لا خير يرجى فى حاضر ما لم يستأنس بماض ولا نفع يؤمل فى قول ما لم يؤد الى فعل .

بهذا الربـاط يتحول تواضع الترجمة والنقـل الى ضده ، وبهذا الربط تغـدو الترجمة والنقل من أدوات الثقافة النافذة الفاعلة . صحيح أن الترجمة والنقل تستلزمان – فيما قلته – اتقـان اللغات الأجنبية ، وصحيح ، أن طه حسين ما ينفك يلح – لأجل هذا – على الحاجة الى معرفة هذه اللغات أو الى معرفة لغات الأمم الكبرى فى الأقـل ، ويرد هذا الالحـاح الى سبب يعرفه غيره وهو أن اللغة العربية «لا تزال بعيدة كل البعد عن أن تنهض بحاجات الثقافة الحديثة والتعليم الحديث» (١١٦) ، كل ذلك ـ أو بعضه ـ صحيح ، ولكن الصحيح أيضا ـ أن من المتعذر على الناس كل الناس معرفة هذه اللغات واتقانها الأمر الذى يجعل الترجمة لازمة لا مفر منها أو كما يقول «ان من غير المعقول أن تكلف كثرة القارئين فى أمة من الأمم اتقان اللغات الاجنبية . فلابد من أن تنقـل لها خلاصة هذه اللغات الى لغتها العربية» (١١٧) .

وحتى تنشط عملية النقـل والترجمة فتنشط الثقـافة طبعا ، فان ذلك يتطلب – فيمـا يتصوره طه حسين – أمرين . أما الأول فـانشاء مكتب للترجمة تكون مهـامه منوعة بعض الشيء «فينهض بنقل الآثـار الأدبية والعلمية والفلسفيـة الخالدة التى أصبحت تراثا للانسانية كلها والتى لا يجوز للغة حية أن تخلو منها. يترجم هذه الآثار لاغناء اللغة نفسها ومنحها ما تحتـاج اليه من المرونة ... ثم يترجم هذا المـكتب الآثـار الثقافية الوسطى التى تتجـه الى عامة المثقـفين على اختلافهم وتنوعهم وتبـاين حظوظهم من الثقافة» (١١٨) . أما الثـانى فتشجيع المترجمين واغرائهم بالمـال ، وهو أمر ينبىء به قوله «فلنـترجم اذا ولنكثر من الترجمة ، ولنبذل أقصى ما نملك من الجهد وأكثر ما نستطيع من المال» (١١٩) . المهم أن الأمرين كليهمـا يعبران عن تقدير طـه حسين المثـقف المترجم لأهميـة الترجمة ، والأهم أن كـلا الامرين تفرضهما ظروف الحيـاة فرضا وتقتضيهما اقتضاء ، ومن المحقق – فيما يقوله الرجل – أننا «لن نؤلف التأليف الذى يرضى حاجتنا الى العلم والأدب الا اذا ترجمنا وأكثرنا الترجمة» (١٢٠) .

---

(١١٦) المرجع نفسه : ٢٥٣
(١١٧) المرجع نفسه : ٤٦١
(١١٨) المرجع نفسه : ٤٦٢
(١١٩) المرجع نفسه : الصفحة نفسها .
(١٢٠) المرجع نفسه : ٤٦١

ولم تكن نظرة طه حسين الى الصحافة والسينما والراديو ، وهذه هى الأداة الأخيرة للثقافة ، لتختلف فى حقيقة مؤداها عن نظرته الى أدوات الثقافة السابق ذكرها ، وهى نظرة تكشف عنها أقاويله ، فهذه الأدوات الثلاثة تستطيع أن «تنافس الكتاب منافسة خطرة على العقل والثقافة» (١٢١) . وهذه الأدوات الثلاثة ليست مكملة لما يعبر عنه طه حسين بالتعليم الشعبى وانما هى «قد تكون أشمل نفعا وأبعد أثرا من هذا التعليم ، ولكن بشرط أن تحقق هذه الأغراض وألا تصرف عنها الى أغراض أخرى ليست من الخير فى شىء» (١٢٢) ، والأغراض التى يشير اليها طه حسين — هنا — يتضمنها قوله عن هذه الأدوات ، انها أدوات أساسية لتثقيف الناس على اختلاف منازلهم وامتاع نفوسهم وترقية أذواقهم وتوجيههم وتحقيق التواصل بينهم (١٢٣) .

ولعلى لست فى حاجة لأكثر من الأقاويل الدالة على أهمية هذه الادوات ، فذلك ما قد فعلته فى موطن سابق من هذه الدراسة ، الذى أنا فى حاجة اليه أن أقول ان أهمية هذه الادوات تنبعث من أنها تتغلغل فى طبقات الناس كافة ، الأمر الذى يوجب رعايتها والاحتياط لها ، ذلك أن فى هذا الاحتياط احتياطا للغاية التى تؤدى اليها والمتوخاة منها ، وبخلاف هذا الاحتياط فان هذه الأدوات ستبقى معوقا من معوقات الثقافة ، وعبئا ثقيلا عليها . وعلى هذا الاساس يمكن أن نفهم قول طه حسين «واذا طالبت بأن تحد حرية هذه الادوات بعض الشىء فانى لا أريد أن تكون ادارة الأمن العام أو ادارة المطبوعات هى التى تقيد هذه الحرية ، وانما أريد أن تنظم هيئات من المثقفين تشرف من بعيد على حياة هذه الادوات الثلاث ، وواضح أن هذه الهيئات لن تكون غريبة عن هذه الادوات . فنقابة الصحفيين هى التى ستشرف على حياة الصحافة وهى التى ستوجهها وهى التى ستردها الى القصد ان جارت عنه والى الخير ان تنكبت طريقه . وقل مثل ذلك فى لجنة الراديو . أما السينما فله قصة أخرى لأنه يأتينا من الخارج ، والطارىء علينا منه أكثر جدا من الذى نستحدثه فى بلادنا ، واذا كانت أوروبا نفسها على حريتها تشكو من خطره على الذوق والخلق ، فأحرى بنا أن نحتاط منه للذوق والخلق ، وأن نراقبه مراقبة دقيقة وألا نبيح عرضه الا اذا وجدنا منه الخير وأمنا شره على أقل تقدير . والمهم أن يكون أمر ذلك الى هيئة مثقفة ترتفع عن التحكم والجور وتتنزه عن الرجعية والجمود» (١٢٤) . وهذا قول تقع قيمته — كما أراها — لا فى العلاج

---

(١٢١) المرجع نفسه : ٤٧٧ وراجع أهمية هذه الادوات عند يحيى حقى : هموم ثقافية : ١٧٧ وما بعدها.

(١٢٢) المرجع نفسه : ٤٧٦

(١٢٣) راجع المرجع نفسه : ٤٧٦ — ٤٧٧

(١٢٤) المرجع نفسه : ٤٧٧ — ٤٧٨

الذى يصطنعه فحسب ، ولا فى المستقبــل من أمر هذه الأدوات الذى يصوره أو يتصوره فقط ، بل تقع قيمته قبل ذلك وبعده فى المقصد الذى يرسمه أو يترسمه .

— ٤ —

يمكن أن أقول — بعد كل ما تقدم — ان أدوات الثقافة التى يتحدث عنها طه حسين ، كلها هام ، وكلهــا ضرورى ، تتفــاعل هذه الادوات بعضها مع بعض فتتشاكل بمعطيــاتها الثقافية ، وتسرى بها الثقــافة ، وتتحقق من خلالهــا غاية الثقافة . صحيح أن توظيف هذه الادوات يختلف من مصر الى مصر . وصحيح أن هذا الاختلاف انما يكون باختلاف المشخصات لكل مصر وباختلاف عناصر الثقافة فى كل مصر ، ولكن الصحيح — أيضا — أن الثقافة ليست من الضيق بحيث تنغلق على نفسها فتنسد سبل الاتصال بين ثقــافة وأخرى ، وليست الثقافة من السعة بحيث تذوب هذه المشخصات ، وكذا العناصر، فى غيرها فلا تنماز ثقافة من ثقافة.

وما أقوله عن الثقــافة ــ هنا ــ يستند الى ما يقوله طه حسين دون شك . ان مشخصات مصر فى الذى يورده أربعة : يشخصها اقليمها الجغرافى الذى تعيش فيه . فهل مما يغنى مصر فى أوروبا أن ندعوها الى حماية هذا الاقليم من أن تغير عليه أوروبا ؟ وكيف تحميه اذا لم تقاوم أوروبا بمثل سلاحها ؟ ويشخصها دينها . فهل ندعو الى أن تفنى مصر فى أوروبا اذا دعوناها الى أن تحتفظ بهذا الدين وتلائم بينه وبين مقتضيات الحياة ، كما لاءم أسلافنــا بينه وبين مقتضيات الحيــاة ؟ وتشخصها لغتها العربية وتراثها الفنى الأدبى . فهل ندعو الى فنائها فى أوروبا اذا دعونــاها الى أن تحتفظ بهذه اللغــة وهذا التراث ، وتنميهما حتى يسعا ما وسعته اللغة الأوروبية وألوان التراث الاوروبى ، حتى لا يكون للغة أخرى ولا لتراث آخر عليهما فضل ؟ ثم يشخصها تاريخها العظيم . فهل ندعو الى فنائها فى أوروبا اذا دعوناها الى أن تحفظ لهذا التاريخ حرمته ، وتثبت أنها حريصة على أن يكون حاضرها ومستقبلها خليقين بماضيها ، وأنها تكره كل الكره وتأبى أشد الاباء أن ينبئها تاريخها بما كان لها من سيادة ومجد وفضل على الحضارة ... ؟ كــلا ، ليس على الشخصية المصرية خطر من الحضارة الحديثــة» (١٢٥) . وان عناصر الثقافة فى مصر تتحلل فى الذى يورده طه حسين — أيضا — الى عناصر ثلاثة بيــنة واضحة : «هى التراث المصرى الفــنى القديم ، وهى التراث العربى الاسلامى ، وهى ما كسبته مصر وتكسبه كــل يوم من خيرة ما أثمرته الحيــاة الأوروبية الحديثة . هى هذه العناصر المختلفة المتناقضة فيما بينها أشد الاختلاف

---

(١٢٥) المرجع نفسه : ٧٢ — ٧٣ . وقارن بـ « من لغو الصيف » : ٩٩ وما بعدها .

والتنـــاقض .تلتقى فى مصر فيصفى بعضها بعضا ، ويهذب بعضها بعضا وينفى بعضها من بعض ما لابد من نفيه من الشوائب التى لا تلائم النفس المصرية ، ثم يتكون منها هذا المزاج النقى الرائق الذى يورثه الآباء الى الأبناء وينقله المعلمون الى المتعلمين» (١٢٦) .

هذه العناصر ، ومن قبلها المشخصات ، وقد رأيت أن أنقلها جميعها بلغة طه حسين ، تشير الى أن الثقافة فى مصر لها شخصيتها واستقلالها ، وأن الثقافة فى مصر لها تاريخها ، وأن الثقــافة فى مصر لا خطر عليها فى اتصالها بغيرها ، وأن الثقافة فى مصر لها مستقبلها مهما يكن أمر حاضرها ، وأن الثقــافة فى مصر قد استطاعت أن تقف فى وجه العاديات فلا تمحوها أو تنال منها ، كل تلك أمور تشير اليها أقاويل طه حسين وتحتملها ، وكل تلك أمور واضحة الدلالة على أن مصر هى – عند طه حسين – الاولى والاخيرة ، من بين أقطــار الارض جميعا ، ولكن على أن تتذكر أن استئثار مصر باهتمام طه حسين فى «مستقبل الثقافة» قد تم فى ظــل سياقات تاريخية هى التى قد أملته واقتضته ، وأن هذا الاستئثار لا يفهم – والامر كذلك – الا فى ضوء استئــثار سائر الامصار العربية باهتمــام طه حسين الأعم والأشمل كما سبق أن ذكرت .

وعلى هذا الاساس يمكن أن نفهم ما يقــوله طه حسين عن واجب مصر – على الصعيد الثقافى – نحو الامصار العربية ، وهو واجب يقتضيه ما بين هذه الامصار «التى تجمعها وحدة اللغة والدين والمثل الأعلى ، والتى تشترك فى منافع اقتصادية عظيمة الخطر» (١٢٧) . وعلى هذا الاساس نفسه يمكن أن نفهم – أيضا – دعوة طه حسين الى التعــاون على تنظيم الثقــافة وتوحيد برامجها فى سائر الامصــار العربية ، وهو تعاون يستدعيه «حاجة هذه البلاد الى توحيد الجهود ما دام مثلها الثقافى الأعلى واحد» (١٢٨) .

كل الذى يتجلى هنا أو فى الذى قبله أن الثقــافة فى مصر ، ومن ورائهــا سائر الأمصار العربية ، هى هاجسه الذى لا يفارقه فى يقظته كما لا يفارقه فى حلمه ولا فى أمله ، وكل الذى يتبدى هنا أو فى الذى قبله أن «مستقبل الثقافة» يكشف أكثر من سواه عن أمر هذا الهاجس .

لقــد تصور الرجل هذه الثقــافة خصبة مخصبة أو ثرة ثرية ، خصبة ثرة فى مفهومها ، ومخصبة ثرية فى عطائها ، تضرب جذور هذه الثقافة فى أرضها ، وتعلو

---

(١٢٦) المرجع نفسه : ٤٩١ – ٤٩٢
(١٢٧) المرجع نفسه : ٤٨٤
(١٢٨) المرجع نفسه : ٤٨٧

فروعها فى سمائها ، وتمتد غصونها فى كل جهة ، تأخذ من أرضها نماءها وقوتها ، وتورف بظلهـا أهلها ، وتتجاوز بظلالها ذويهـا . تعضدها على صعيد التشكيـل والتأثير أدوات تغذو بهـا القلوب والعقول والأرواح . كـل ذلك فى نطاق تصور متكامل متماسك يفرض على متلقيه احترام صاحبه بغض النظر عن الاتفاق ــ أو الاختلاف ــ معه فى جزئيات هذا التصور أو كلياته ، ولأجل هذا التصور ولأجل ما يماثله من تصورات أخرى يكشف عنها عطاؤها الضخم ، فقد أصبح الرجل ــ فيما يقـال ــ «قيمة» عربية عامة لا سبيل الى اقتلاعها من ثنـايا الفكر العربى الحديث (١٢٩) .

د. قاسم المومنى

---

(١٢٩) ناصر الدين الاسد : حول كتاب فى الشعر الجاهلى : ١٢٠

مصـادر الـدراسة ومراجعهـا :

- جابر عصفور : المرايـا المتجاورة . دراسة فى نقـد طه حسين ، الهيـئة المصرية العـامة للكتاب ، ١٩٨٣ م .
- جبور عبد النور : المعجم الأدبى ، دار العلم للملايين ، بيروت ، د. ت.
- جمال الدين الآلوسى : طه حسين بين أنصاره وخصومه ، مطبعة الأرشاد ، بغداد ١٩٧٣ م.
- جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور) : لسان العرب ، دار بيروت للطباعة ، بيروت ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .
- جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، د. ت.
- حسين نصار : دراسات حول طه حسين ، دار اقرأ ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- حمدى السكوت ومارسدن جونز : أعلام الأدب المعـاصر فى مصر ، دار الكتـاب اللبنانى ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .
- زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ، بيروت ، الطبعة الثـانية ، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .
- سامح كريم : معارك طه حسين الادبية والفكرية ، دار القلم ، بيروت ، د. ت.
- شكرى فيصل : طه حسين بين المحافظة والتجديد ، بحث منشور ضمن ذكرى طه حسين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧ م
- طه حسين : مستقبل الثقـافة ، ضمن المجموعة الكـاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٨٢ م

  ثقـافة ، دراسة منشورة ضمن مجلة « المجلة » ، عدد ٧ ، ١٣٧٦ هـ/١٩٥٧ م

  كلمـات ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧ م

  خصام ونقد ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثامنة ، ١٩٧٨ م

  نقد واصلا ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة السادسة ، ١٩٧٧ م

فصول فى الأدب والنقد ، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٩ م
من لغو الصيف ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٩٧٨ م
خواطر ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧ م
ألـوان ، دار المعارف بمصر ، الطبعة السادسة ، د. ت.
- الطاهر لبيب : سوسيولوجية الثقافة : معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٧٨م
- عبد العزيز شرف « طه حسين وزوال المجتمع التقليدى ، الهيئة المصرية العامة للكتـاب ، ١٩٧٧ م
- لويس عوض : ثقـافتنا فى مفترق الطرق ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، الطبعـة الاولى ١٩٧٤ م
- مجد الدين محمد بن يعقوب (الفيروز آبادى) : القاموس المحيط ، مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع ، القاهرة ، د. ت.
- مجدى وهبه وكامل المهندس : معجم المصطلحات العربية فى اللغة والآدب ، مكتبة لبنـان ، بيروت ، د. ت.
- محمد عابد الجابرى : بنية العقل العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٦ م
- محمد محمود رضوان : طه حسين وديمقراطية التعليم فى مصر ، بحث منشور ضمن مجلة « الثقـافة » عدد ٣ ، ١٩٧٣ م
- محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس : فى الثقـافة المصرية ، دار الفكر الجديد ، بيروت ، ١٩٥٥ م
- محمود مهدى الاستانبولى : طه حسين فى زمن العلماء والأدباء ، المكتب الاسلامى ، بيروت ـ دمشق ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م
- ناصر الدين الأسد : حول كتاب فى الشعر الجاهلى ، كلمة منشورة ضمن ذكرى طه حسين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧ م
- نخبة من الاساتـذة المصريين والعرب المتخصصين : معجم العلوم الاجتمـاعية ، تصدير ومراجعة ابراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ م
- يحيى حقى : هموم ثقافية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦ م
- يوسف نور عوض : المقومات الاسلامية للثقافة العربية ، دار القلم ، بيروت ، د. ت.
الرؤية الحضارية والنقدية فى أدب طه حسين ، دار القلم ، بيروت ، د. ت.

هاجس التقدم وعلاقته بالثقافة المنفتحة
فى فكر طه حسين

يخطىء من يظن أن بداية التحدى والصدام بين طه حسين والمجتمع قد بدأ سنة ١٩٢٦ أثر نشره لكتابه (الشعر الجاهلى) ، أو قبلها بقليل عندما كان ينشر مقالاته عن العصر العباسى واصفا إياه بعصر الشك والمجون .. فبدايات هذا الصدام نجدها فى مرحلة صباه وقبل أن يتجاوز الرابعة عشرة من عمره ، فهو يحدثنا فى كتابه (الايام) عن عودته الى قريته بعد أول سنة من ذهابه الى الازهر ، وكيف قابله أهل قريته بعدم اكتراث مما أذاه وحطم غروره الفتى ، فلم يكن منه الا أن لفت أنظار أهل قريته كلهم اليه ، لا لفت عطف ومودة ، ولكن لفت انكار وازورار ، ولم يكن الانكار والازورا والمقاومة تزيده الا عنادا وتحديا وغلوا ، فشغل القرية كلها ، وكان الرجال يأتون الى أبيه طالبين منه أن يروا ابنه ويحاوروه ، وكان الحوار يشتد ويعنف وينتهى بذهاب أولئك الرجال والشيوخ متحرجين مستغفرين الله من الذنب العظيم .. وقد وصف طه حسين هذه العلاقة فى كتابه الرائع الأيام ، أجمل وصف واصرحه فى قوله :

« تسامع هؤلاء الناس جميعا بمقالات هذا الصبى وانكاره لكثير مما يعرفون، واستهزائه بكرامات الأولياء ، وتحريمه التوسل بهم وبالانبياء . وقال بعضهم لبعض : ان هذا الصبي ضال مضل ، قد ذهب الى القاهرة فسمع مقالات الشيخ محمد عبده الضارة وآراءه الفاسدة المفسدة ، ثم عاد بها الى المدينة ليضلل الناس .

وربما سعى بعضهم الى مجلس الشيخ وأصحابه قريبا من الدار وطلبوا الى الشيخ أن يريهم ابنه ذلك الشاذ الغريب ، فيقبل الشيخ هادئا باسما حتى يدخل الدار ، فيرى ابنه أخذا فى اللعب أو الحديث مع اخوانه ، فيأخذ بيده فى رفق ويقوده الى مجلسه ، فاذا سلم على القادمين أجلسه ، ثم أخذ بعض القادمين فى التحدث اليه رفيقا أول الامر ، فاذا اتصل الحديث ذهب الرفق مقامه الحوار العنيف . وكثيرا ما كان محاور الصبى ينصرف غاضبا متحرجا يستغفر الله من الذنب العظيم ، ويستعيذ به من الشيطان الرجيم .. وكان الشيخ وأصحابه من الذين لم يدرسوا فى الازهر ولم يتفقهوا فى الدين يرضون عن هذه الخصومات

ويعجبون بها ، ويبتهجون لهذا الصراع الذى كانوا يشهدونه بين هذا الصبى الناشىء وهؤلاء الشيوخ الشيب .

وكان أبو الصبى أشدهم غبطة وسرورا ، ومع أنه لم يصدق قط أن التوسل بالاولياء والانبياء حرام ، ولم يطمئن قط الى عجز الاولياء عن احداث الكرامات ، ولم يساير قط ابنه فيما كان يقول من تلك المقالات ، فقد كان يحب أن يرى ابنه محاورا مخاصما ظاهرا على محاوريه ومخاصميه ، وكان يتعصب لابنه تعصبا شديدا .

وعلى كل حال فقد انتقم الصبى لنفسه ، وخرج من عزلته وشغل الناس فى القرية والمدينة بالحديث عنه والتفكير فيه ، وتغير مكانه فى الأسرة ، مكانه المعنوى ان صح هذا التعبير ، فلم يهمله أبوه ، ولم تعرض عنه أمه واخواته ، ولم تقم الصلة بينهم وبينه على الرحمة والاشفاق ، بل على شىء أكثر وآثر عند الصبى من الرحمة والاشفاق » (١) .

وفى الازهر لم تتسم مسيرته الدراسية بالهدوء ، ولم تسر أموره بوداعة وسلام، بل نراه دائما فى حالة من القلق والبحث عن اجابات منطقية ومقنعة لما كان يعمل فى نفسه من أفكار وأراء ، وقد أدى به هذا الى الصدام مع زملائه تارة ، ومع أساتذته أخرى ، ومع ادارة الازهر ثالثة ، دون أن يطفىء نار رغبته فى المعرفة ، أو يصل الى قناعات تامة .. فاساتذته وشيوخه فى الازهر لم يأخذوا بيده ، كما لم يستطيعوا أن يقنعوه أو يرووا غليل عقله المتفتح للمعرفة ، المحشود بنار البحث عن الحقيقة المجردة ، بل على العكس من ذلك ، اسمعوه أقسى الكلام ، وألحقوا به امر أنواع الاهانات ، وتفننوا فى السخرية منه والتهكم عليه ، لا لذنب جناه سوى أنه كان يجادل ويناقش ولا يقتنع بالآراء السطحية والأدلة التى لا تقوم على أسس منطقية .. ولم يحدث أن حاور شيخا من أساتذته الا وسمع منه ردا قاسيا أورثه ألما ومرارة لعدة أيام ، فتلك حادثة مع أستاذ البلاغة ، وثانية مع أستاذ النحو وثالثة مع أستاذ المنطق وهلم جرا ... فاستاذ البلاغة يقول له بعد أن عجز عن اقناعه : « دع عنك هذا يابنى فانك لا تحسنه وانما تحسن هذه القشور التى تقبل عليها فى الضحى ، فاما اللباب فلم تخلق له ولم يخلق لك .. وضحك الشيخ وتضاحك الطلاب واستحيا الغلام أن يقوم عن الدرس قبل تمامه ، فأقام على مضض حتى انصرف مع غيره من الطلاب .. وكانت القشور التى عرض بها الشيخ ، والتى كان الغلام يقبل عليها فى الضحى دروس الادب وكتاب الكامل للمبرد خاصة » (٢) .

---

(١) الأيام ١٢٦ – ١٢٨
(٢) السابق ٧٧

أما أستاذه الآخر الذى يصفه بـانه كان اهدأ الناس وأرزنهم وأطيبهم قلبا وأقلهم كلاما ، فقد قال له بصوته الهادىء ، عندما أخذ فى مناقشته : «اسكت يابنى فتح الله عليك وغفر لك ووقانا شرك وشر أمثالك . اتق الله فينا ولا تشاركنا فى هذا الدرس فتفسد علينا أمرنا ، وانصرف الى ما أنت فيه من هذه القشور الضالة المضلة التى تقبل عليها فى الضحى » (٣) .

أما أستاذ النحو فيحتدم النقاش معه حول اعراب بيت من الشعر ، فيثور الشيخ ويقول له : انك وقح وقد كان يكفى أن تكون غبيا .. فيرد عليه الصبى : ولكن هذا لا يدل على مرجع الضمير .. فسكت الشيخ لحظة ثم يقول للطلبة : انصرفوا فلن استطيع أن أقرأ وفيكم هذا الوقح (٤) .

وأخذ الصبى يتنقل بين الاساتذة ، متقلبا على جمر الآمه دون أن يجد من يستطيع اشباع نهم عقله للعلم والمعرفة .. وبلغ الامر عنده الذروة فى تلك الحادثة التى أهانه فيها شيخه الذى كان يجله ويقدره .. والحادثة كما يرويها طه حسين أن أحد الشيوخ الجيدين قد منع من القاء دروسه فى الازهر لاسباب سياسية ، فاحتج الطلبة وذهبوا اليه فى بيته وبدأوا يتلقون العلم على يديه ، تحديا لادارة الازهر ، واعلنوا ذلك فى الصحف .. وكان الصبى سعيداً بذلك الى أن دخل مع الشيخ فى نقاش حول قضية منطقية ، فغضب الشيخ وقال له فى حدة ساخرة اسكت يا أعمى ما أنت وذاك . فغضب الصبى وأجاب الشيخ فى حدة : أن طول اللسان لم يثبت قط حقا ، ولم يمح باطلا .. فوجم الشيخ ووجم الطلاب لحظة ، ثم قال الشيخ لطلابه : انصرفوا اليوم فهذا يكفى .. ولم يعد الفتى منذ ذلك اليوم الى دروس الشيخ (٥) .

واذا تجاوزنا حوادث اصطدام طه حسين مع شيوخه وأساتذته حول بعض القضايا الدراسية ، يقابلنا موقف آخر لذلك الفتى مع ادارة الازهر اثر فصلها له مع زميلين له بتهمة الكفر لانهم لم يقروا الرأى الذى كفر الحجاج لقوله حول طواف الناس بقبر النبى ومنبره : « انما يطوفون برمة وأعواد » فلم يكن منه الا أن كتب مقالة عنيفة يهاجم فيها الازهر كله وشيخ الازهر خاصة ، مطالبا بحرية الرأى ، وأرسل المقالة الى لطفى السيد صاحب صحيفة الجريدة ، وقد أعجب لطفى بجرأة ذلك الفتى ، ولكنه لم ينشر له المقالة حتى لا يضيع مستقبله كليا فى الازهر (٦) .

---

(٣) السابق ٧٩
(٤) السابق ١٣٧
(٥) السابق ١٥٢ – ١٥٣
(٦) السابق ١٦٨ – ١٧٢

بعد انتقاله الى الجامعة يتقدم باطروحة عن أبى العلاء المعرى تثير بعض الناس عليه ، وتدفع أحد أعضاء الجمعية التشريعية للطعن بها ، متهما طه حسين بالالحاد ، مطالبا بحرمانه من حقوق الجامعيين ، وبسحب شهاداته واجازاته الدراسية (٧) .

وبعد عودته من فرنسا سنة ١٩١٩ ، يأخذ بهز المجتمع المصرى بما يطرح من أراء ، وبما يثير من قضايا ، وبما ينشر من كتب فى الادب والتاريخ اليونانى .. وقد تناول قضية القديم والجديد فى الكتابة والاسلوب ، ودعا الى تحرير الذوق الادبى وتجديده ، فثار عليه عدد من الادباء والكتاب ، منهم الاديب السورى رفيق العظم ومصطفى صادق الرافعى واخرون ، واتهموه بتشويه التاريخ العربى وتغيير الحقائق .. فرد عليهم بأن العلم ينكر مذهب تقديس السلف ، وبأن النقد العلمى ينبغى الا يعرف الهوى والا يتأثر بالميول والعواطف .. (٨) فهو يريد اقامة الدراسة الادبية على أسس منطقية لا عاطفية ، كما يرمى الى فتح اقنية التواصل بين الثقافة العربية والثقافة اليونانية ، التى هى أم الثقافات الأروبية .

ويبلغ الاصطدام ذروته سنة ١٩٢٦ عندما يصدر كتابه : (الشعر الجاهلى) ذلك الكتاب الذى اقامه على منهج ديكارت الشكى ، متأثرا بمناهج أساتذته المستشرقين ونظرياتهم فى شكهم ببعض الشعر الجاهلى . اذ يرى أنه يمكن اعادة النظر فى كثير من الاحكام القديمة وتمحيصها تمحيصا دقيقا ، والوصول الى أشياء جديدة فاتت القدماء .. ودعا الى النظرة الموضوعية وروح البحث والتحليل ووجوب النظر الى الادب نظرا غير مقيد بمذهب أو عقيدة سوى روح البحث التحليلى (٩) .

من الأخطاء الشائعة أن الثورة التى تعرض لها طه حسين حول هذا الكتاب كانت فيما يتعلق بنظرية الانتحال فى الشعر الجاهلى ، ومن أجلها قدم للمحاكمة . ولكن استقراء الردود التى كتبت ضد طه حسين ، والبلاغات التى قدمت للنيابة ، تبين لنا أن قضية الانتحال لم تكن مدار البحث ، بل كان جل الاتهام موجها الى مواطن فهم منها المبلغون والثائرون أن طه حسين يطعن بالدين الاسلامى وبالنبى محمد صلى الله عليه وسلم . فالشكوى تقوم على أن طه حسين طعن على الدين الاسلامى فى مواطن أربعة من كتابه :

الأول : أنه أهان الدين الاسلامى بتكذيب القرآن فى أخباره عن ابراهيم واسماعيل .

---

(٧) مجلة الهلال يوليو ١٩٧٠ ص ١٥٤
(٨) انظر شوق ضيف : الا دب العربى المعاصر فى مصر ص ٢٨٠
(٩) فى الادب الجاهلى ص ٦١ – ٦٩

الثانى : أنه تعرض للقراءات السبع المجمع عليها بما لا يليق .
الثالث : أنه طعن على النبى من حيث نسبه .
الرابع : أنه أنكر أن للاسلام أولية فى بلاد العرب ، وأنه دين ابراهيم (١٠)

وقد وردت هذه القضايا خلال تناول طه حسين لقضية الانتحال فى الشعر الجاهلى ، ومن هنا التصقت تلك الثورة بنظرية الانتحال . ولو عدنا الى وثيقة المحاكمة لتبينت لنا جلية الامور ، اذ تقول الوثيقة فى ختامها : « ان للمؤلف فضلا لا ينكر فى سلوكه طريقا جديدا للبحث حذا فيه حذو العلماء من الغربيين ، ولكن لشدة تأثير نفسه مما أخذ عنهم قد تورط فى بحثه حتى تخيل حقا ما ليس بحق أو ما لا يزال فى حاجة الى اثبات أنه حق ... وحيث أنه غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدى على الدين ، بل أن العبارات الماسة بالدين التى أوردها فى بعض المواضع من كتابه ، انما قد أوردها فى سبيل البحث العلمى مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها ، وحيث أنه من ذلك يكون القصد الجنائى غير متوفر ، لذلك تحفظ الاوراق اداريا » (١١) .

وقد صودر الكتاب بعد طبعه ، واذا كان له من فضل ، فهو أنه قد أحدث ثورة فكرية وأدبية فى المجتمع المصرى خاصة والعربى عامة آنذاك ، وفتح عيون الناس، وشد انتباههم الى وجوب التغيير فى المناهج والاساليب واصطناع وسائل وأدوات جديدة فى الدراسة .. ولا نبالغ اذا قلنا أن أثر هذه الثورة فى صفوف المحافظين كان قويا ، فمع أنهم ردوا على طه حسين وحاولوا أن يدحضوا آراءه ، فاننا نلمس من خلال كتاباتهم تأييدا له فى كثير مما ذهب اليه من اصطناع المنهج ، ولكنهم يختلفون معه حول أصل المنهج أو تسميته ، كما يختلفون معه فى بعض النتائج التى وصل اليها .. فهذا محمد فريد وجدى يقول فى كتابه (نقد كتاب الشعر الجاهلى) ، بعد أن يأتى بكلام طه حسين واصطناعه منهج ديكارت للبحث عن الحقائق : « أنا لا أتمالك نفسى من أن أقول صراحة أن هذا الكلام ثمين . ولا اغالى ان قلت أنه أعرق فى الاسلام من كل كلام قرأته قبل هذا ، ولا يعيبه الا شىء واحد وهو أنه مفرغ فى قالب الخروج على الجماعة ، على حين أنه مذهب القرآن الذى هو دستور هذه الجماعة » (١٢) .

وما أن تهدأ قليلا ثورة المجتمع على طه حسين حتى يخرج بكتابه مستقبل الثقافة فى مصر سنة ١٩٣٨ ، لتثور حوله زوبعة جديدة ، ويأخذ الناس فى الانقسام حوله ، فبعضهم يشايعه وبعضهم يهاجمه ..

---

(١٠) الهلال يوليو ١٩٧٠ ص ١٥٤
(١١) السابق ص ١٧٨
(١٢) محمد فريد وجدى ، نقد كتاب الشعر الجاهلى ص ١١

تناول طه حسين فى كتابه هذا مجموعة كبيرة من القضايا المتعلقة بالتربية والتعليم والمناهج والمدرسين ومستقبل الثقافة فى مصر والعقل المصرى والعقل اليونانى ، وموقف مصر من الحضارة الاوربية الحديثة ، وعلاقة الدولة بالتعليم ومراحله ومشكلاته .. كما وضع أسسا لاصلاح التعليم ، ودعا الى توحيد التعليم فى مصر تحت اشراف الدولة ، كى لا يكون ولاء أبناء مصر مبددا .

واذا كانت كل القضايا التى تعرض لها طه حسين من الاهمية بمكان ، ففى الكتاب موضوعان على جانب كبير من الحساسية ، وحولهما ثار نقاش طويل ، ومن أجلهما هوجم بعنف ، وهما :

١ – اثبات علاقة مصر بالغرب لا بالشرق ، قديما وحديثا ، وتشابه العقل المصرى مع العقل الأروبى .

٢ – نقد التعليم وأسسه وأنواعه فى مصر ، والدعوة الى اقامة نظام تعليمى موحد يطبق على أبناء الوطن كلهم دون تمييز بين مدرسة وأخرى حتى ينشأ أبناء مصر بثقافة وطنية واحدة ويكون لهم ولاء واحد .. وقد اثارت عليه هذه الدعوة الازهريين الذين ظنوا أن طه حسين يستعدى عليهم السلطة لتقويض استقلال الازهر والتدخل فى شؤونه الداخلية .

يقول طه حسين :

« أريد كما يريد كل مصرى مثقف يحب وطنه ، ويحرص على كرامته وحسن رأى الناس فيه ، أن تكون حياتنا الحديثة ملائمة لمجدنا القديم ، وأن يكون نشاطنا الحديث محققا رأينا فى أنفسنا حين كنا نطالب بالاستقلال ، ومحققا لرأى الأمم المتحضرة فينا حين رضيت لنا عن هذا الاستقلال .. نعم أريد كما يريد كل مصرى مثقف محب لوطنه حريص على كرامته ، الا نلقى الاروبى فنشعر بأن بيننا وبينه من الفروق ما يبيح له الاستعلاء علينا والاستخفاف بنا» (١٣) .

ولذلك نراه يحاول اثبات الصلة القوية بين شعوب حوض البحر المتوسط ، والتشابه فى العقول والتفكير والتصور والادراك والفهم والحكم على الأشياء .. فالشرق (١٤) لا يضم مصر ، بل ان مصر منذ القديم لم تكن بينها وبين الشرق علاقات تذكر ، بل كانت علاقاتها مع الغرب .. ومن أجل ذلك يعود طه حسين الى تاريخ مصر الفرعونى ليثبت أن نفوذ المصريين لم يتجاوز الشرق القريب (فلسطين والشام والعراق) فى مطامعهم الاقتصادية ، وأن العلاقات القوية كانت بين مصر وبين الحضارة اليونانية فى عصورها الاولى وفى عصور ازدهارها منذ

---

(١٣) مستقبل الثقافة ص ١٥
(١٤) يعنى به الشرق الاقصى

القرن السادس قبل المسيح الى أيـام الاسكندر .. (١٥) أى أن العقـل المصرى قد اتصل بالعقل اليونانى منذ عصوره الاولى اتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع فى الفن والسياسة والاقتصاد .. (١٦) بل أن اليونان كانوا يرون أنهم تلاميذ المصريين فى الحضارة وفنونها (١٧) .

فالعقل المصرى القديم ليس عقلا شرقيا ، اذا فهم من الشرق الصين والهنـد واليابان ، بل هو عقل غربى متأثر بشكل خاص بالعقل اليونانى ، مشارك له فى كثير من خصاله ان لم يكن يشاركه فى خصاله كلها .. (١٨) أى أنه ينتسب لأسرة الشعوب التى عاشت فى حوض البحر الابيض المتوسط ، ولذلك نراه يثور قائلا : « من السخف الذى ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءا من الشرق ، واعتبـار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهند والصين « (١٩) .

كـل ما طرحه طه حسين كان مقدمة لمـا يريد أن يصل اليه وهو أن ليس بين المصرى وبين الاروبى أى فرق عقلى ، فمصر كانت دائما جزءا من أروبا فى كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها ، فلماذا لا تكون الآن كذلك ؟ ولذلك نراه يطرح الامر بمنتهى الصراحة قائلا : «كل شىء يدل على أن ليس هناك عقل أروبى يمتاز من هذا العقل الشرقى الذى يعيش فى مصر وما جاورها من بـلاد الشرق القريب ، وانما هو عقـل واحد ، تختلف عليه الظروف المتباينة المتضادة فتؤثر فيه اثارا متباينة متضادة ، ولكن جوهره واحد ليس فيه تفاوت ولا اختلاف » (٢٠) .

فهل كان ما طرحه طه حسين حول العقل المصرى توطئة لقبول فكرة الارتباط بالغرب والاخذ عنه بلا تحفظ أو حرج ؟

اعتقد أن طه حسين قد ركز على تلك القضية لدفع المصرين الى تمثل التجربة الاروبية الحديثـة فى التعليم ، دون أن يشعروا أنهم يأخذون عن بـلاد غريبة أو معادية ، فلذلك نراه يقول وبصراحة : « نحن اذا مدفوعون الى الحيـاة الحديثة دفعا عنيفا ، تدفعنا اليه عقولنا وطبائعنا وامزجتنا التى لا تختلف فى جوهرها قليـلا ولا كثـيرا منذ العصور القـديمة جـدا عن عقول الاروبيـين وطبائعهم وامزجتهم .. والتعليم عندنا ، على أى نحو قد اقمنا صروحه ووضعنا مناهجه

---

(١٥) مستقبل الثقافة ص ١٩
(١٦) السابق ص ٢٠
(١٧) السابق ص ٢٢
(١٨) السابق ص ٢٩
(١٩) السابق ص ٢٨
(٢٠) السابق ص ٣٨ وقد ايد ساطع الحصرى طه حسين فى رأيه هذا . انظر سامح كريم ، معارك طه حسين الادبية والفكرية ص ١٠٧

وبرامجه منذ القرن الماضى ؟ على النحو الاروبى الخالص ما فى ذلك شك ولا نزاع، نحن نكون أبناءنا فى مدارسنا الاولية والثانوية والعالية تكوينا أروبيا لا تشوبه شائبة » (٢١) .

وحتى يخفف الامر على نفوس المصريين يشير الى أن الاروبيين لم يجدوا حرجا أو غضاضة فى أخذ مناهجنا القديمة فى التعليم واعتمادها أصولا لحياتهم الثقافية والعقلية فى القرون الوسطى .

يصل من ذلك طه حسين الى أن تخلف مصر لا يعود الى تخلف العقل المصرى عن الاروبى تخلفا فسيولوجيا ، بل يعود الى استكانة العقل المصرى وجموده لأسباب طارئة ، وأن سبيل التقدم واضحة أمام المصريين وهى أخذ الوسائل الاروبية فى التعليم والثقافة وتحرير العقل من الخرافات والاوهام ، أو كما يقول : « أن نسير سيرة الاروبيين ، ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ، ولنكون لهم شركاء فى الحضارة ، خيرها وشرها ، حلوها ومرها .. ومن زعم لنا غير ذلك فهو مخادع مخدوع » (٢٢) . فالمعرفة هى الاكسير الذى يشفى المصريين من جميع أدوائهم ، ويمنحهم كل مقومات الرقى ، وهى سبب الاستقلال السياسى ، وهى التى تحميه ، وهى التى تمنح مصر المواطن الصالح ، وهى الدواء الناجح لا دواء المجتمع المصرى والطريق الممهد للرقى » (٢٣) . ولذلك نراه يقارن بين ما وصل اليه الشعب اليابانى من التقدم أثر اتخاذه وسائل الاروبيين ، مع أنه مختلف عنهم اختلافا كبيرا فى الحضارة والعقلية والثقافة والتفكير والتصور ، وبين ما نعيش فيه نحن من ظروف تختلف ، على الرغم من وجود سمات مشتركة بيننا وبين أروبا (٢٤) .

لم يكن طه حسين غافلا عما يمكن أن تجره عليه هذه المواقف من متاعب ومشاكل فى مجتمع لا يرى فى الحضارة الاروبية الا كل اثم وفسوق ، لذلك نراه يستبق هذا الامر قائلا : « أنا أعلم أن كثيرا من الناس سيلقون هذا النحو من التفكير بشىء غير قليل من الانكار له والازورار عنه ، منهم من ينكر مشفقا ويزور خائفا لا يدفعه الى الانكار والازورار الا الاخلاص وحسن القصد وسلامة الضمير، ومنهم من يتكلف الاشفاق والخوف ويعلن الانكار والازورار داعيا بالويل والثبور وعظائم الامور ، كما يقال ، ليوقظ فتنة نائمة قد طال عليه نومها ، وهو لا يرضى ولا يطمئن الا اذا أوضع فى الفتنة وعاش مستضيئا بما تثير من اللظى

---

(٢١) السابق ص ٤٦ – ٤٧
(٢٢) السابق ص ٥٤
(٢٣) انظر حسين نصار ، دراسات حول طه حسين ص ١٤ – ١٥
(٢٤) السابق ص ٤٩

واللهب » (٢٥) . ويبين لهؤلاء المشفقين أن فى الحضارة الاروبية خيراً كثيراً ، ولو كانت كلها اثمـا لما ارتقت ، وأن دعوته لمجاراة الاروبيين لا تعنى الدعوة الى اثامهم وسيئاتهم ، كما لا تعنى أن نكون صورا طبق الاصل عنهم ، وهو لا يرى خطرا من الاتصال بأروبـا ، ولكن الخطر هو حياة النفـاق والازدواجية بين ما نعيش فيه من ألوان الحضارة الاروبية وانجازاتها العلمية والمادية ، وبين محاربة كل من يدعو الى أخذ وسائلها .

وقد أثار طه حسين هذه القضية فى مقابلته مع غالى شكرى فى قوله : « الحضارة كالحرية كـل لا يتجزأ ، فكما لا نستطيع أن نأخذ الحرية السياسية دون الحرية الاقتصادية ، لا نستطيع أن نـأخذ من الحضارة الماكينـات والالآت الكهربائية ونترك الفكر والادب والفن .. قل لهم لا تخـافوا على التراث فهو لا يحتـاج الى خوفكم ، فتفاعل الفرنسيين مع الينابيع اليونانية والرومانية أثمر نموذجا فرنسيا مختلفا عن النموذج الايطالى أو الالمانى أو الانجليزى ، كذلك فان تفاعل الامريكيين مع الثقافة الأروبية بفروعها المختلفة التى حملوها معهم كمهاجرين وخصوصا الثقافة الانجليزية ، أثمرت نموذجا أمريكيا مختلفا كل الاختلاف ، وهكذا ، فان تفاعلنا الحضارى مع الغرب سوف يثمر مع الانفتاح الخالى من العقد ومركبات النقص نموذجا مصريا عربيا أصيلا » (٢٦) .

يخلص طه حسين من مناقشة القضية الاولى (مصر والغرب) الى نقد التعليم السائد فى مصر ، داعياً الدولة الى ضرورة الاشراف التام على التعليم بكل أنواعه فى مصر ، لتتمكن من صياغة وجدان أبناء الشعب فى بوتقة واحدة وفى اطار ثقافى وطنى واضح المعالم ، لخلق التجانس لا التشرذم ، وتأسيس مبـادىء الاتفاق لا منازع الاختلاف والتباين .

ليس هناك شك أن طه حسين قد بهر بالمنجزات العلمية والتربوية والحضارية التى حققتها الدول الاروبية ، وأنه رد ذلك الى تحرير العقـل واصطناع المنـاهج العلمية فى التربية والتعليم والصناعة والشؤون العسكرية .

وليس هناك شك أن القضية التى كانت تؤرق طه حسين هى تقدمهم وتخلفنا ، وأسباب ذلك هناك ، وأسباب هذا هنا .. وقد دفعه ذلك الى البحث عن الأسباب ، فهـل هى فى أفضلية عقولهم أم فى أفضلية ظروفهم ؟ وقد ساقه ذلك للعـودة الى الماضى السحيق ، باحثاً متتبعا للعلاقات الثقافية والحضارية بين شعوب حوض البحر الابيض المتوسط ، ليخرج بـأن للحضارة المصرية القـديمة أثراً قويـا فى

---

(٢٥) السابق ص ٦٠
(٢٦) غالى شكرى ، ماذا يبقى من طه حسين ص ٦٥

الحضارة الاروبية ، وأن العقل المصرى فى أصله هو عقل غربى أكثر منه شرقيا ، وأن المناهج العربية والاسلامية فى الفكر والفلسفة هى التى اصطنعتها الحضارة الاروبية فى القرون الوسطى ، وبها ازدهرت وبلغت ما بلغته ، بعد أن تحرر العقل عندهم من الأوهام والخرفات ، وبعد أن أزيلت وصاية رجال الدين عن الحيـاة الثقـافية والفكرية .. فهم لم يبدعوا الا بعد أن هيـأوا الظروف الملائمة للابداع وأزالوا كل ما يعيق انطلاق العقل الانسانى .

اذن ليس هناك ما يحول دون تقدمنا طالما ان عقولنا لا تقل عن مستوى عقول الاروبيين ، فما علينا الا أن نأخذ وسائلهم وأسبابهم ، تلك التى يراها طه حسين متصلة بالثقافة والتعليم وبناء المنهج التفكيرى الحر المستنير .. فالتقدم لا يتم الا بتحرير العقل من الاوهام ، وتوجيه التعليم والثقافة توجيها وطنيا علميا مستنيرا منفتحا على ثقافات الامم والشعوب وتجاربها ، بعيدا عن السلطة الدينية .. ولا شك ان نشأة طه حسين فى الازهر ، وطبيعة المناهج وأسس التدريس التى كانت سائدة ، والتى سبق أن أشرنا اليها ، كانت من أهم الدوافع التى دفعت طه حسين الى طرح هذه الاراء والافكار .

ذلك ما يراه طهحسين بابا للخروج من عالم التخلف الى دنيا التقدم .. فاذا كان هذا ما طرحه طه حسين منذ ما يزيد على نصف قرن ، فهل لنـا أن نسأل الآن ما الذى تحقق منه وما الذى لم يتحقق ؟

شنت حملة شرسة على طه حسين بعد صدور الكتاب ، وقد شارك فيها عدد من الأساتذة المشهورين من أمثال محمد محمد حسين وساطع الحصرى وزكى مبارك، كما شارك فيها عدد من الأزهريين ، وأوصل بعضهم الأمر الى البرلمان ، ليخوض النواب فى مناقشة القضية ، ويختلفوا بين مهاجم ومدافع ، فالمهاجمون يتهمون طه حسين بالالحاد والخروج على التقاليد الدينية والقومية ، والاعتداء على الدين والكيد للاسلام ، والمدافعون يعدون ذلك حرية فكر ورأى .. (٢٧) ولكن ذلك لم يثن طه حسين عن أهدافه أو يفت فى عضده ، بل ظل عند مواقفه وقناعاته ، شامخا لا يتلوى ، قويـا لا يهـادن ، صريحا لا ينـافق أو يتلون ، على الرغم من قسوة الاتهامات التى كانت توجه اليه ، وقد قال أحدهم فى كتـابه (مستقبل الثقافة) ، لهذا الكتاب يرجع الفضل فى تحديد بعض معالم شخصيتنا الثقافية ، وله الفضل أنه نبه الى نوع من الاصلاح فى التعليم تحقق فى مصر بعد نشر الكتاب باثنى عشر عاما حين أصبح طه حسين وزيرا للتعليم (٢٨) . وطرح شعاره المشهور التعليم كالماء والهواء حق لجميع أبناء مصر .

د. سمير قطـامى

---

(٢٧) انظر أنور الجندى ، طه حسين ، حياته وفكره فى ضوء الاسلام ص ١٨٧ وما بعدها .
(٢٨) سامح كريم ، معارك طه حسين الادبية والفكرية ص ١٢٠

مـراجـع البحـوث :

١ – أنور الجندى ، طه حسين ، حياته وفكره فى ضوء الاسلام ، دار الاعتصام – القاهرة ، ط ٢ ، سنة ١٩٧٧
٢ – حسين نصار ، دراسات حول طه حسين ، دار بيروت ، ط ٢ ، سنة ١٩٨٣
٣ – سامح كريم ، معارك طه حسين الادبية والفكرية ، دار العلم ، بيروت ، ط ٣ ، سنة ١٩٧٧
٤ – شوقى ضيف ، الادب العربى المعاصر فى مصر ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٢ سنة ١٩٦١
٥ – طه حسين ، الأيام ، ط ١ ، جـ ٢ ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٦٢
٦ – طه حسين ، فى الادب الجاهلى ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٦٤
٧ – طه حسين ، مستقبل الثقافة ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ط ١ ، سنة ١٩٧٣
٨ – غالى شكرى ، ماذا يبقى من طه حسين ؟ دار المتوسط للنشر ، بيروت ، ط ١ ، سنة ١٩٧٤
٩ – محمد فريد وجدى ، نقد كتاب الشعر الجاهلى ، مصر ، سنة ١٩٢٦
١٠ – مجلة الهلال ، مصر ، يوليو ، سنة ١٩٧٠

رؤية طه حسين لعلاقة الثقافة العربية
بالثقافة الأوربية

كان موضوع الثقافة من الموضوعات الملحة على فكر طه حسين ، لا لأن الموضوع شغل عصره وأبناء جيله ، وانما لأن طه حسين نفسه أتيح له – منذ وقت مبكر – أن يحتك بالثقافة الأروبية احتكاكا مباشرا ومستمرا ، وأن يتعرض – على نحو مباشر ومستمر أيضا – لاشكالية العلاقة بالغير التى يطرحها الاحتكاك الثقافى . وهذا ما سنركز عليه هنا .

واذا كان الاحتكاك الثقافى – كمصطلح – معروفا فى العربية المعاصرة ، فأغلب الظن أنه منقول عن نظيره فى الانجليزية البريطانية ، فيما يسميه الأنثروبولوجيون البريطانيون Culture Contact ، وهو نظير ما يسميه زملاؤهم الأمريكيون باسم Acculturation أو المثاقفة ، وهذا ما سنأخذ به هنا على سبيل الاختصار ، وتفضيل الكلمة الواحدة على الكلمتين ، بالرغم من وضوح معنى المصطلح البريطانى ذى الكلمتين (١) .

واذا كان مفهوما الثقافة والمثاقفة من المفاهيم الفكرية الأوربية البحتة ذات الجذور الممتدة فى أرض الفكر اليونانى القديم ، فليس من اليسير – فى هذا السياق – أن نتتبع تطورهما الدلالى والتاريخى والمعرفى ، وتفرعاتهما فى العلوم الانسانية الحديثة ، ولا سيما علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا والنفس . ولكن من اليسير – على الاقل – كمدخل أن نعرض خلاصة مبسطة لهذين المفهومين فى الفكر الاوربى كمدخل لدراستهما عند طه حسين ، حتى نتيح ضوءا كافيا على مصادره وتصوره (٢) .

---

(١) راجع عرضا وافيا لمفهوم الثقافة كتبه ميلتون سينجر ، الأنثروبولوجى الامريكى ، فى : International Encyclopedia of the Social Sciences. vol. 1, Macmillan, Co. &. The Free Press, N. Y., 1972, pp. 527-543.

(٢) راجع عرضا مركزا فى : Great Soviet Encyclopedia. vil. 13. Macmillan & Co. N. Y., 1976, pp. 298-300.

– ١ –

أما مفهوم الثقافة فهو شديد التغير والتبـاين عبر التاريخ ، فكلمة «الثقافة» في اللغات الاوربيـة المشتقة من اللاتينيـة تميزت بـالتغير المستمر في الـدلالات والمعاني ، مثلما تباين مفهوم «الثقافة» الفكرى ، في العصر الحديث ، من مفكر الى آخر ، حتى بلغ عدد تعريفات « الثقافة» بضع مئات . وبالرغم من هذا التباين، واختلاف الرؤية والفكر ، فثمة ما يشبه الاجماع على أن الثقافة ظاهرة انسانية واجتماعية متعددة الابعاد ، ومستوى محدد تاريخيا في تطور الانسان والمجتمع ، وطريقة في التصور والسلوك ، وطابع للنشاط والحياة روحيا وماديا ، ووعـاء للقيم المادية والروحية . واذا كانت هذه معـاني عامة وواسعة فالمعنى الضيق ينصرف الى الحياة غير المـادية للانسان وحدها ، ويدخل ضمنه الفـكر والعلم والفن والأدب .

ومع أن اليونانيين القدماء لم يعرفوا كلمة « الثقـافة » فقد عرفوا شيئا من مفهـومها ، ممثـلا في كلمة أخرى هى « بيديـا » Paidia التى تعنى حسن التربية ورقى التنشئة ، وهما سر تميز اليونانيين – وقتها – عن البرابرة ، أو الأجانب الأجلاف ، في عرفهم . أما الرومان فقد عرفوا كلمة « الثقافة » Cultura بمعنى الحرث والغرس ، قبل أن يضفوا عليها معنى مجازيا – كما حدث مع العرب القدماء – يشير الى غرس القيم في العقول . ثم ظهرت في عصر النهضة الاوربية – من القرن الخامس عشر الى القرن السابع عشر – معان أخرى تشير الى كمال المعرفة ، والدربة والحذق ، وفهم الامور بالعقل . وفي القرن الثامن عشر أضاف فلاسفة التنوير الفرنسيون معـاني الرقى الروحى والسياسى للمجتمع ، وسمو العقـل ، وعقلانية النظـام الاجتماعى ومؤسساته السياسية ، واسعاد النـاس وتمكينهم من الحياة المنسجمة مع طبائعهم .

غير أن القرن التـالى « التـاسع عشر » شهـد تطـورا ملحوظـا في علـمى الأنثروبولوجيا (علم الانسان) وللاثنولوجيا (علم الاجناس) . وبناء على هذا التطور تأسس علم الانثروبولوجيا الثقـافية ، وعرف الانثروبولوجيا البريطانى ادوارد تيلور « الثقافة » عام ١٨٧١ بقوله : « اذا أخذنا الثقافة ، أو الحضارة ، بمعنـاها الاثنوجرافي (العرقى) الواسع ، فهى ذلك الكـل المركب الذى يشمل المعرفة ، والمعتقدات والفن ، والأخلاق ، والقـانون ، والأعراف ، والقـدرات ، والعادات ، التى يكتسبها الانسان كعضو في المجتمع » (٣) .

---

(٣) Intl. Encyc., Op., Cit., p. 257

ومن هذا التعريف الواسع - كما سماه صاحبه بحق - تفرعت نظريتان أنتروبولوجيتان خلال القرن الحالي، وهما «نظرية الانماط» The Pattern Theory و « نظرية البنية الاجتماعية » The Social Structure وركزت الاولى على أنماط السلوك الثقافي الظاهرة والمستترة ، في حين ركزت الأخرى - التي ظهرت في الثلاثثينيات - على البنية الاجتماعية كشبكة أو نظام من العلاقات . وبالرغم من الاختلافات الظاهرة بين هاتين النظريتين فهما نظريتان شموليتان ، تكمل احداهما الاخرى . ونتيجة هذا التكامل ظهرت لهما ردود أفعال نظرية أخرى ، أهمها النظرية البنيوية ، ونظرية تحليل المركبات أو العناصر الأساسية للثقافة Componentia Analysis واذا كانت الاولى قد مالت في نظرياتها الاخيرة الى تحليل البنية الثقافية تحليلا تجريديا وظيفيا ، فقد مالت الأخرى الى تحليل مختلف مكونات الثقافة ، والنظر اليها في مجموعها على أنها عناصر في عملية كبيرة لتنظيم الأشياء ، وترتيب صورها في عقول الناس ، وتخطيط نماذج ادراكها وأسبابها وتفسيرها لديهم .

في الوقت الذي بدأت فيه نظرية الأنماط في التبلور خلال العشرينيات أخذت نظريتان أخريان في التبلور من وجهتي نظر مختلفتين . وقامت الاولى على المبادىء الماركسية للمادية التاريخية ، في حين قامت الاخرى على المبادىء الفرويدية في علم النفس .

وتعد الثقافة في عرف النظرية الماركسية اللينينية - كما يسميها أصحابها - خاصية اجتماعية ، ومرآة للتطور التاريخي الذي يحققه الانسان وتحدده علاقته بالطبيعة والمجتمع ، كما تعد ممثلة لتطور القوى والقدرات الخلاقة في الشخصية الانسانية ، ولا تشمل نتاج النشاط البشري وحده ، وانما تشمل أيضا القوى والقدرات الذاتية التي قد تظهر في هذا النشاط . واذا كانت عملية الانتاج لها جانباها المادي والروحي فكذلك الثقافة لها ذات الجانبين ، بل لها بعد تاريخي لا يمكن التغاضي عنه ، وطبع طبقي لا يمكن تجاهله .

في الوقت الذي تركز فيه هذه النظرية على الثقافة كعملية اجتماعية ، حتى في اعترافها بقدرات الانسان الذاتية ، نجد النظرية الأخرى النفسية تسعى الى ما تسميه حل باشكالية الثقافة والشخصية الفردية ، وتفسر الثقافة في صورة عملية تعميم - على صعيد المجتمع - للحالات النفسية الأساسية عند الانسان ، معتمدة في ذلك على مقولة لفرويد ، خلاصتها أن الثقافة جهاز للكبت الاجتماعي وتسامي الدوافع النفسية عند الطفل . بل هي توسع مجالها فتشمل فكرة الخصائص الرمزية والمتغيرات الثقافية ، مما كان له أثره بعد ذلك في تطوير نظرية النسبية في اللغة .

ولا يعنينا هنا أن نحلل هذه التطورات النظرية فى مفهوم الثقافة ، أو أن ننقدها ، وانما يعنينا ذلك العرض الموجز لها ، الذى توخينا فيه التبسيط من ناحية ، والتوقف عند حدود السبعينيات من ناحية أخرى ، أى قبيل وفاة طه حسين بنحو ثلاثة أعوام .

ليس من الضرورى – على أى حال – أن يكون طه حسين درس هذه التطورات أو اطلع عليها ، ولكن من الضرورى أن نضعها فى اعتبارنا حين ننظر فى مفهومه للثقافة والمثاقفة .

واذا كان من المعروف أن طه حسين بلور هذا المفهوم فى برنامجه الثقافى المفصل الذى وضعه فى كتابه المشهور « مستقبل الثقافة فى مصر » عام ١٩٣٨ ، ولم يكن هذا الكتاب – فى الحقيقة – أول ولا آخر محاولة له فى هذا المجال . بل انه لم يوضح فى هذا الكتاب ذاته – على نحو ما كان متوقعا منه – مفهومه النظرى الشامل للثقافة ، وانما وضحه فى عدد من المقالات المهمة قبل عام ١٩٣٨ وبعده ، وان كان معظم هذه المقالات لم يجمع فى أى من كتبه الكثيرة بعد ذلك (٤) . وبغير الرجوع الى هذه المقالات لا يمكن تبين مفهوم طه حسين للثقافة . وبغير تبين هذا المفهوم لا يمكن أيضا تبين مفهوم المثاقفة عنده ، لأن هذا مبنى على ذلك ، ولأنه لا توجد مثاقفة بغير ثقافة .

فى أول مقالة نشرها طه حسين حول الموضوع بعنوان « ثقافة » (١٩٣٠) ، كما فى مقالاته الست عشرة التالية وكتابه الكبير المذكور أيضا ، لم يعن – على

---

(٤) هذه قائمة بمقالاته التى كتبها فى الموضوع مباشرة ، أو رد بها على الاستفتاءات الصحفية ، مع أماكن نشرها وتواريخها :

١ – ثقافة – المجلة الجديدة – ابريل ١٩٣٠
٢ – من هو المثقف – الهلال – مايو ١٩٣٤
٣ – فى الثقافة أيضا – الوارد – ٢٩ أغسطس ١٩٣٤
٤ – فى تنظيم الثقافة – الوارد – ١٩ سبتمبر ١٩٣٤
٥ – الثقافة – السياسة – ٢٣ فبراير ١٩٣٦
٦ – توحيد الثقافة بين الاقطار العربية – الهلال – يناير ١٩٣٩
٧ – فى العقل العربى الحديث – الهلال (عدد ممتاز مستقل) ابريل ١٩٣٩
٨ – أتوجد ثقافة مصرية – المكشوف (بيروت) ج ١٠ يوليو ١٩٣٩
٩ – فى سبيل نشر الثقافة – الأهرام – ٧ فبراير ١٩٤٠
١٠ – ما أحوج ثقافتنا الى التنظيم – المصور – ٩ فبراير ١٩٤٠
١١ – علاقة مصر الثقافية بالدول العربية – الحديث (حلب) – فبراير ١٩٤٤
١٢ – التعاون الثقافى – الأديب (بيروت) – مارس ١٩٤٤
١٣ – واجب مصر الثقافى نحو الجنوب – الأيام – ١٨ مارس ١٩٤٨
١٤ – ثقافتنا – المصرى – أول سبتمبر ١٩٥٠
١٥ – ثقافة – المجلة – يوليو ١٩٥٧
١٦ – ثقافة ومثقفون – الجمهورية – ٩ ديسمبر ١٩٦١
١٧ – أزمة الثقافة – الجمهورية – ١٦ ديسمبر ١٩٦١

أى نحو – بتعريف الثقافة تعريفا شاملا ومباشرا . ولكنه – منذ البداية الى النهاية – جعلها – على نحو ضمنى – صنو العقل ، أو ما سماه «الحياة العقلية والعلمية» ، وجعل هذه الحياة منتج الأدب والفلسفة والفن والتشريع والنظام(٥) وحين تحدث عن مقومات تكوين الأمة عند الجغرافيين ، مثل الجنس والدين والنظام السياسى والاقليم ، أضاف « مقوما آخر لابد منه لتحيا هذه الأمة حياة صالحة ، وترقى رقيا مضطردا ، وهو الثقافة » (٦) ولا يتحقق هذا المقوم ، الذى يجب أن يكون قوميا ومشتركا – فى رأيه – الا عن طريق التعليم ، بحيث تختفى الفروق فى العقل والتمييز . وفى مقال آخر بعنوان « فى العقل العربى الحديث » (١٩٣٩) يظل معنى العقل عنده صنو معنى الثقافة فى قوله : « ليس أمر العقل مقصورا على الانتاج العلمى والادبى والفلسفى الخالص ، بل هو يتجاوز ذلك – ويجب أن يتجاوز – الى تصور الأشياء ، والحكم عليها ، والى تدبير الحياة العامة والخاصة » (٧) .

لقد تصور الثقافة فى أرقى أشكالها ومنتجاتها ، كنشاط عقلى يمارسه الانسان ، ويتصور به الاشياء ويحكم عليها ، ويدبر به حياته . وهذا ما سبق أن فصل مظاهره – عام ١٩٣٥ – فى كتابه « قادة الفكر » الذى خصصه لدراسة القيادات الفكرية والسياسية الاغريقية ، ابتداء من هوميروس وسقراط الى الاسكندر . وفيه أيضا كان العقل صنو الثقافة عنده . ومع ذلك كان تصوره للمثقف أوضح من تصوره للثقافة .واذا كان المثقف غرس الثقافة وفارسها فى آن واحد ، فلا شك أن الضوء عليه يلقى الضوء أيضا على الثقافة . فان جواب طه حسين عن سؤال « من هو المثقف ؟ » الذى استفتت فيه مجلة « الهلال » عددا من المثقفين عام ١٩٣٤ ، قال انه ليس من السهل العثور على تعريف جامع مانع للمثقف ، لأن الثقافة تختلف ، والمثقفين يختلفون ، من مكان وزمان الى مكان وزمان آخرين . ولكنه أشار الى أن المثقف العام ، الذى لا يعرف التخصص فى الأدب أو فى العلم أو فى الفن ، هو « الذى يستطيع قراءة الهلال وفهمها وذوقها والتحدث عما فيها ،

=

مع ملاحظة أن المقالتين الأخيرتين أعيد نشرهما فى كتابه « كلمات » الذى صدر عن دار العلم للملايين (د. ت) ، عام ١٩٦٧ اذا صح التقدير ، وقد أورد حمدى السكوت ومارسدن جونز عناوين المقالات السابقة . باستثناء المقال رقم ٧ الذى لم يتوصلا اليه . ووضعا للمقال رقم ١٥ عنوانا آخر نقلاه عن فهرس العدد المذكور من « المجلة » وهو غير عنوانه الذى ظهر به فى العدد ذاته .

راجع : أعلام الأدب المعاصر فى مصر (١) . مطبوعات الجامعة الامريكية ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ٢٤٦

(٥) المجلة الجديدة : ابريل ١٩٣٠ ، ص ٧٥١

(٦) المصدر نفسه ، ص ٧٥٥

(٧) الهلال : عدد ممتاز (العرب والاسلام فى العصر الحديث) ، ابريل ١٩٣٩ ، ص ٤٨

ويواظب عليها » ثم أضاف ان أخص ما تمتاز به الثقــافة ، أو ما يمتاز به هذا النوع من الثقافة العامة ، هو أنها ليست مقصورة على لون من ألوان المعرفة ، ولا جامدة ، وانمــا هى متصلة نشطة متجددة . والمثــقف « هو الذى لا يقف بعلمه واطلاعه عند حد محدود » (٨) .

وفى عام ١٩٥٧ نشر طه حسين مقــالا آخر بعنوان « ثقــافة » الذى سبق أن استخدمه عام ١٩٣٠ . وفى هذا المقــال أيضا أشار فى مستهله الى صعوبة تحديد معنى الثقافة والمثقف أو حصره . ثم توقف عند معانى كلمة « الثقافة » فى اللغة ، وتطورها من صقــل الرمح ، الى المهــارة فى الصناعات الدقيقة ، الى حسن العلم بالشعار ، الى المهارة فى كــل علم وفن ، حتى جاءتنا كلمــة Culture الفرنسية فى العصر الحديث ، بعد أن تخلصت من معناها المــادى الاول ، وهو الزراعة ، وصارت تحمل معنى روحيا يتعلق بالعقل والذوق . ولكنه عاد الى جوابه السابق عن سؤال «الهلال» فكرره بتفصيل أكثر ، وأضاف اليه أن المثقف « هو الذى ذاق المعرفة ، وأحبها ، وتأثر بها ، وتهيأ لها فاصبح انسانا بأوسع معانى الكلمة ، انسانا لا يحس الغربة فى أى وطن من أوطان الناس أو بيئة من بيئاتهم ، ولا يجد القلق حين يسمع النــاس يتحدثون فى أى ضرب من ضروب الحديث .. والرجــل المثقف آخر الأمر هو الذى أخذ من العلوم والفنون بأطراف تتيح له أن يحكم على الأشياء ويفهمها فهما صحيحا أو مقاربا . والتعليم هو سبيل هذه الثقافة » (٩) . وأضاف صفات أخرى للمثقف ، وهى الحاجة الدائمة الى المزيد من الثقــافة ، والتواضع الدائم ، والطموح الدائم الى الأفضل . كما أضاف أن « الثقافة ليست علما فحسب ، وليست فهما وحفظا فحسب ، وانما هى الى جانب ذلك شعور وذوق وملائمة بين المعرفة وبين الطبع » (١٠) .

لم يمل طه حسين ، ولاكل ، من تكرار الكلام حول هذا المفهوم بعد ذلك ، ولم يضف الى ما سبق سوى تكليف المثقف – فى مثل بلادنا – بتــبعات وواجهــات كثيرة ، اجتماعية فى الأساس ، ولكنها حضارية فى النهاية (١١) . ومن الواضح أن مفهومه للثقافة يتوقف من الناحية التاريخية عند عصر النهضة الأوربية . فقد أخذ عن الاغريق فكرة التربيــة الحسنة المشمولة بالعقــل والتفكير ، وأخذ عن الرومان فكرة غرس القيم فى العقل التى تحدث عنها شيشرون ، ثم تــأثر بفكرة

---

(٨) الهلال : مايو ١٩٣٤ ، ص ٧٦٩ – ٧٧٠
(٩) المجلة : يوليو ١٩٥٧ ، ص ٤
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٩
(١١) راجع مقالته : ثقــافة ومثقفون ، أزمة الثقافة ، اللتين أعاد نشرهما فى كتــابه الصغير « كلمات » ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ١ ، د. ت ، ص ٣٢ – ٤٩

العرب فى الأخذ من كل شىء بطرف ، وفكرة عصر النهضة – فى ايطاليا بصفة خاصة – حول الثقافة الموصولة ببعث التراث القديم ، والمشمولة بالقراءة والعقلانية ، والمنفتحة على الانسانية . ثم صنع من هذا كله مفهوما بسيطا ، لا يغرق فى المصطلحات ، أو النظريات التى ازدحم بها مفهوم الثقافة منذ مولده هو عام ١٨٨٩ على الأقل ومع ذلك فمن الضرورى أن ننبه على أنه توصل – بشكل أو بآخر – الى أهم الأبعاد التى طرحتها التطورات النظرية فى مفهوم الثقافة ، وهى على توالى ظهورها : المعرفى ، التربوى ، الحضارى ، الانسانى ، الاجتماعى . فهذه الأبعاد دائمة الظهور – صراحة أو ضمنا – فى حديثه المتكرر عن الثقافة والمثقف . ولعل أبرزها وأوضحها هو البعد التربوى الذى استغرق الجزء الأكبر من فكره الاجتماعى .

– ٢ –

وأما مفهوم الثقافة الذى طلع علينا به الأنثروبولوجيون الأمريكيون منذ ثمانينيات القرن الماضى ، فهو يعادل – كما سبق أن أشرنا – مفهوم الاحتكاك الثقافى عند زملائهم البريطانيين . وكلاهما يشير الى تلك التغيرات التى تبدأ فى الظهور عند احتكاك المجتمعات ذات التقاليد الثقافية المختلفة . وبينما يركز المصطلح البريطانى على الشروط التى تحدث فى ظلها تلك التغيرات يعانى المصطلح الأمريكى ومشتقاته شيئا من الغموض فى موقفه من الشروط ذاتها . فقد درج على الظهور بمظهر الدمج Assimilatation الثقافى ، أو احلال مجموعة خصائص ثقافية محل أخرى . كما طبقه أصحابه بحيث لم يفرقوا بين عمليات التغيير الثقافى ذاتها وبين نتائجها ، مما زاد الامر التباسا . ومع ذلك فرق هؤلاء بين ما سموه « المثاقفة القرصنية أو الانتحالية » Piratical Acculturation و « المثاقفة الودية » Amicable Acculturation عند تغيير العادات وتعديلها فى ظروف الاحتكاك بين الشعوب . ذات المستوى الأدنى وذات المستوى الأعلى . ولم يغيروا هذا النمط الا فى ثلاثينيات هذا القرن ، حين طبقوا المفهوم على المجتمعات البدائية فى مواجهة المجتمعات المتحضرة ، وأعادوا تعريف المثاقفة فقالوا انها تشمل تلك الظواهر الناشئة عن احتكاك جماعات من الافراد ذات ثقافات مختلفة ، احتكاكا مباشرا ودائما ، ومع حدوث تغيرات – بناء على ذلك الاحتكاك – فى الأنماط الثقافية الأصيلة عند كل جماعة على حدة ، أو عندها جميعا » . وأصبح من أهم ملامح تحليل ظواهر المثاقفة بعد ذلك استخدام ثلاثة

---

(١٢) Intl. Encicy. Op., Cit., p. 22
راجع أيضا العرض الوافى الذى كتبه ادوارد سبايس حول المفهوم . المرجع نفسه ، ص ٢١–٢٦

مصطلحات شديدة الدلالة على المفهوم وما يصحبه من تغيرات . وهذه المصطلحات هى : القبول Acceptance والتكيف Adaptation والرفض Reaction

هذه المصطلحات الثلاثة ذاتها تلخص المواقف المتباينة للمثاقفة ، سواء أكانت بين جماعة متقدمة وأخرى متخلفة ، وهذا هو الغالب فى الدراسات الانثروبولوجية ، أو بين جماعتين متساويتين فى درجة التحضر ، وهذا ما لجأت اليه هذه الدراسات مؤخرا ، كرد فعل للنقد الذى وجه اليها حول تركيزها على التفوق العرقى وأماكن سيادة مجتمعات الثقافة الغربية . ولكن بقيت الاشكاليات العامة التى تثيرها المثاقفة بغير حل ، مثل الاندماج أو الانصهار الثقافى Culture Fusion الازدواج الثقافى Biculturism حركات رد الفعل أو الرفض الوطنى Nativistic وقد أوضحت دراسات عديدة فى هذا الموضوع أن عمليات المثاقفة تؤثر فى الأفراد أكثر مما تؤثر فى المجتمعات ، وأن مفهوم الشخصية — للفرد أو للجماعة — يظل أكثر استقرارا عند المثاقفة من السلوك الثقافى فى التفكير أو العادات .

وقد ولد طه حسين ونحن فى حالة مثاقفة — على أى حال — مع أوربا . وكانت مثاقفتنا — كما هو معروف — تالية لعملية غزو عسكرى فاشل قام به نابليون بونابرت عام ١٧٩٨ . ومنذ ذلك التاريخ لم تنقطع المثاقفة بيننا وبين غزاتنا السابقين ، واللاحقين من الانجليز ، وكأننا بذلك نملك نموذجا غنيا من نماذج الانثروبولوجيا الثقافية ، ومنطقة بحثية عذراء لم يرتدها أحد بعد كما يجب . ومع ذلك لم يدرس طه حسين ، أو غيره من أبناء جيله ، هذه المنطقة ، وانما اكتفوا بتأملها . وكان هو — بوجه خاص — أعلى الجميع صوتا فى تأملاته ، وحماسته للثقافة . بل كان داعيتها المسموع الكلمة ، ومشرع لوائحها ، على نحو يختلف عن دعاتها السابقين ، ابتداء من رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى .

كانت ظروف طه حسين تؤهله للقيام بهذا الدور ، وتمكنه من المساهمة فى الدعوة الى قضيته . فالطهطاوى والتونسى لم يسافرا الى فرنسا وقت احتلال الانجليز لمصر ، أو الفرنسيين لتونس ، ولا سافرا أيضا للدراسة المنظمة ، وانما أتاحت لهما أقامتهما فى فرنسا الاطلاع على الكثير من مظاهر الحضارة الحديثة ، فنقلا الى أبناء وطنيهما ما يتناسب مع ثقافتهما من ناحية وثقافة الوطن من ناحية أخرى . وهما لم يسافرا الى فرنسا أيضا بعد جرعة علمية حديثة فى وطنيهما ، وانما سفارا من الدار الى النار — مباشرة — اذ صح التعبير العامى ، بلا أى خلفية علمية حديثة . أما طه حسين فكان على العكس من هذا كله . فقد سافر الى فرنسا ذاتها بعد احتلال الانجليز لمصر والفرنسيين لتونس ، بقصد الدراسة المنظمة للحصول على الدكتوراه فى التاريخ ، وذلك بعد جرعة علمية حديثة فى جامعة أهلية ناشئة على الأسس الاوربية ، فضلا عن أنه تزوج فرنسية بعد قليل من وصوله الى

بلادها فكأنه دعم المثاقفة النظرية بأخرى عملية على نحو مبكر ، أو كأنما اقتحمت المثاقفة حياته الخاصة عن طيب خاطر ، فكـان عليه أن يعيشها ، وأن يتعـايش معهـا ، وأن يواجـه باشكـالياتها صبـاح مساء ، وأن يبحث عن حلـول لهذه الاشكاليات أيضا .

ومع أن الجرعة الثقـافية التى تعاطاها طه حسين فى الجامعة الأهلية ، قبـل سفره الى فرنسا ، هيأته – أكثر من غيرها – لتقبل الثقافة الأوربية ، فلا شك أن تجربة سفره واحتكاكه الثقافى المباشر بهذه الثقافة فى الجامعة والبيت ، كان لهما دور أكبر فى تبلور آرائه حول معنى المثاقفة وأهميتها وشروطها وجدواها . ومع ذلك نلاحظ أنه لم يقترب من هذه العناصر اقتراب العـالم الباحث ، المعبأ بالنظريات والمصطلحات ، وانما عالجها – من البداية الى النهاية – معـالجة المفكر القلق على ثقافته ، المتحمس لقناعاته .

– ٣ –

كيف فهم طه حسين المثاقفة :

لقد بدأت المثاقفة الحديثة بيننا وبين أوربا قبل أن يولد طه حسين كما أشرنا من قبل . وجرت هذه البداية فى الشام على نحو ودى محدود منذ عصر النهضة الأوربية ، فى زمن تميزت فيه أوربا بنمو ملحوظ فى المدن ، والتعليم العالى بصفة خاصة ، كما تميزت بتقدم تقنى كانت الطباعة بالحروف المتحركة أولى صوره . ومع أن بعض أبنـاء الشام ترددوا على أوربـا فى ذلك الوقت ، والتحقوا ببعض معاهدها ، واستقدموا الى بلادهم بعض المطابع ، فقد ظل ذلك النشاط الثقافى وقفا على الأغراض الدينية ، ولم تفارق هذه المطابع الأديرة التى آوتها ، ولا كان من المسموح لها – فى ظل السيطرة العثمانية – أن تطبع شيئا مدنيا . وبذلك كانت البداية دينية بحتة ، سواء عند من ذهب الى أوربا ، أو من جاء من أبنائها للاقامة فى أديرة الشام وتأسيس ارساليات فى المدن الشامية ، أما البداية المدنية الواسعه للمثـاقفة فلم تحدث الا فى عهد محمد على (١٨٠٥ – ١٨٤٨) على صعيد مصر والشام معـا .

ومن النتـائج الشكلية لهذه المثـاقفة أن طلابها من العرب استعاروا كلمـة « النهضة » Renaissance الأوربية ، وأطلقوها فى أوائل هذا القرن على مجموع التغيرات الثقافية – المـادية والروحية – التى شهدها عهد محمد على وخلفائه على صعيد مصر والشام . ومع أن المفهوم الانثروبولوجى للمثاقفة يعد هذه العملية طريق مرور ذات اتجاهين ، فمن الواضح أن التفوق الذى أحرزته أوربا – حتى عهد محمد على – جعل المرور ذا اتجاه واحد تقريبا ، وأن حاجة محمد على وخلفائه الى الاستفادة العملية من هذا التفوق جعلت المثاقفة من طرف

واحد ، وقنعت بالقبول والتكيف ، فانحصرت المثاقفة فى الاخذ والاقتباس من الحضارة المتفوقة وثمارها الثقافية ، ابتداء من طرق التعليم الحديثة الى أشكال التعبير الأدبى الجديد علينا ، مثل الرواية والمسرحية والمقالة .

احتك طه حسين بهذا كله قبل أن يسافر الى أوربا ، واستفاد من طرق البحث العلمى الحديث أثناء دراسته بالجامعة الأهلية . وكان لأستاذيه ليتمان ونللينو أعظم الأثر فى مثاقفته عن بعد ، كما اعترف هو نفسه (١٣) . فلما تحولت المثاقفة – أثناء بعثته – الى مثاقفة عن قرب ازدادت حصيلته منها ، وتبلورت أفكاره عنها مما ظهر فى كتاباته فور عودته فى أواخر عام ١٩٢٠ (١٤) .

وفى عام ١٩٢٣ استطلعت مجلة «الهلال» رأيه فى «نهضة الشرق العربى وموقفه بازاء المدنية الغربية » فكتب مقالا قصيرا ذكر فيه أن هذه النهضة « قيمة صحيحة قوية ، تستطيع أن تقاوم الخطوب ، وأن تؤتى ما آتته النهضات فى أوربا وأمريكا من الثمرات » (١٥) ، ولا سيما فى مصر وسوريا (كانت تشمل بلاد الشام وقتها) وأضاف ان النهضة عامة « تتناول الحياة السياسية والاجتماعية والعقلية ، كما تتناول حياة العواطف والشعور » ، أى أنها ثقافية . أما وسيلتها فهى « الاتصال المتين بالحضارة الأوربية » ، الذى يشمل جميع فروع الحياة ، بحيث « تغمر الحضارة الغربية مصر والشام ، حتى يصبح هذان البلدان جزأين من أجزاء أوربا .. فلعلنا لا ننسى أن الحضارة الاوربية قد عرضت نفسها على مصر فقبلتها مصر ، وأن أهل الشام قد هاجروا الى أوربا وأمريكا يخطبون الحضارة ويتحيلون فى اجتذابها الى بلادهم » (١٦) بل « ان المصريين والسوريين مضطرون بحكم الطبيعة الاجتماعية والمنفعة الى أن يقتبسوا نظم الحضارة الغربية ، سياسيا ، بحيث « لا يقيدنا الا شىء واحد ، وهو استعداد شعوبنا لقبول النظم السياسية المعتدلة أو المتطرفة(١٧)» وعلميا بحيث «نندفع فى الطريق العلمية الغربية اندفاعا لا حد له الا مقدرتنا الخاصة ، لأن العلم قد أصبح غربيا خالصا ، وليس لنا فيه نصيب قومى . وعلى العكس من ذلك فى الفن والادب والحياة الاجتماعية . فلنا فنوننا وآدابنا ونظامنا الاجتماعى . وواجبنا هو أن نحتفظ بشخصيتنا قوية

---

(١٣) راجع كلمته فى تأبين باينوليتمان . مجلة المجلة : ديسمبر ١٩٥٨ ، ص ١١ – ١٢

(١٤) كان أول مقال نشره بعد عودته بعنوان « مذهب أرسطوطاليس فى السياسة والاجتماع » انظر : الهلال ، فبراير ١٩٢٢ ، ص ٤٨١ – ٤٨٦

(١٥) الهلال : يناير ١٩٢٣ ، ص ٣٤٥ . ويلاحظ أن هذا المقال لم يرد فى ببليوجرافيا السكوت وجونز المذكورة .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦

(١٧) المصدر نفسه ، ص ٣٤٧ . ويلاحظ أن طه حسين رأى أن النظام الجمهورى المعتدل ملائم لسورية فى حين أنه « خطر سيىء » العاقبة فى مصر « التى يجب أن تسلك » طريقها الملكية الدستورية على أن يكون دستورها أقرب الى النظام الحر فى انجلترا .

واضحة فى هذه الاشياء ، وألا نقتبس من أدب الغرب وفنه ونظامه الاجتماعى الا ما يمكن شخصيتنا من أن تنمو ، وتتطور ، وتحتفظ بما بينها وبين العالم المتحضر من الاتصال » (١٨) .

فى هذا المقال القصير المجهول المبكر تكمن خلاصة برنامج المثاقفة كما فهمها طه حسين ، وهو برنامج لم يبخل عليه بالعناية والتوضيح بعد ذلك التاريخ ، ولا سيما فى كتابه « مستقبل الثقافة فى مصر » وما تلاه من مقالات متفرقة حتى أوائل الستينات .

ولعلنا نلاحظ أن هذا البرنامج – كما جاء فى المقال السابق – مزج بين البعد الحضارى والبعد الاجتماعى للثقافة ، وألح على أن تكون النهضة الحديثة ثقافية عامة ، وحصر وسيلة المثاقفة فى الاتصال المتين بالحضارة الأوربية فى جميع مجالات الحياة ، وطالب بأن تغمر هذه الحضارة مصر والشام حتى يصبحا جزءا من أوربا ، ونادى باقتباس نظمها فى السياسة والعلوم . ومع ذلك استثنى الفن والأدب والحياة الاجتماعية من النقل والاقتباس المطلقين ، حتى نحافظ على شخصيتنا القومية ، ونبقيها قوية وواضحة على حد تعبيره .

غير أنه ما لبث أن طور بعض عناصر البرنامج ، وألقى عليها الضوء تلو الضوء . فقد أضاف بعدين آخرين للثقافة فوق بعديها الحضارى والاجتماعى السابقين . وفصل القول فى هذين البعدين الجديدين فى كتاباته التالية ، ولا سيما فى كتابه الكبير المذكور ، وأولهما البعد التربوى أو التعليمى ، والآخر هو البعد الأدبى . واذا كانت الثقافة الحديثة عموما تقوم على التعليم ، فكذلك المثاقفة ، التى يسعفها التعليم ، ويحقق ثمارها بسرعة . أما الأدب – وهو عنصر طبيعى من عناصر البنية الثقافية – فهو « صورة النفس ، وفيض العقل ، وخلاصة القلب » (١٩) ولذلك لا يمكن نقله أو أخذه عن الغير . ولكن يمكن توسيع آفاقه – عن طريق الاحتكاك بالآداب الأخرى – بما يحافظ على شخصيته القومية . واذا كان التعليم يغذى المثاقفة ويرويها ، فالترجمة وسيلة مهمة من وسائل النقل والاتصال ، وهى أيضا مرتبطة بالتعليم . ولذلك نادى طه حسين – فى كتابه المذكور – بتنظيمها ، وانشاء مكتب خاص لها بوزارة المعارف ، التى تولت أمور التعليم والثقافة وقتها ، مثلما نادى بالتوسع فى تعليم اللغات الاجنبية ، ومشاركة وسائل الاتصال بالجماهير (الصحافة والسينما والراديو) فى التثقيف والتعليم .

وهكذا أصبح التعليم والترجمة أهم وسائل الاتصال المتين بالحضارة الاوربية عند طه حسين . ومع ذلك لم ينس تحفظه السابق فيما يتعلق بالشخصية القومية ،

---

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٣٤٨
(١٩) مستقبل الثقافة فى مصر . طبعة دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ٤٦٧

فأوضح فى الكتاب ذاته أن الدعوة الى الاتصال بأوربا ، والأخذ بأسباب رقيها ، لا تعنى « أن نكون صورا طبق الاصل للأوربيين كما يقال .. وانما ندعو الى أن تكون أسباب الحضارة الاوربية هى أسباب الحضارة المصرية ، لأننا لا نستطيع أن نعيش بغير ذلك ، فضلا عن أن نرقى ونسود » (٢٠) .

لم ينس طه حسين أيضا – وهو يطور أفكاره المجملة فى حديثه عن مصر والشام فى مقاله المذكور – أن يوسع ذلك البعد القومى الذى أشار اليه بصورة عابرة . ففى كتابه هذا ذاته فصل القول فى البعد القومى للمثاقفة ، وجعل حديثه تحت عنوان « واجب مصر نحو الأقطار العربية » ، وكأنه يؤكد التساوى بين الواجب والالتزام . فقد دعا الى أن تيسر مصر دخول كتبها الى البلاد العربية ، وأن تنشىء بها مدارس ابتدائية وثانوية . كما دعا الى التعاون الثقافى بينها وبين هذه البلاد ، وتوحيد برامج التعليم بها جميعا » (٢١) .

وما دمنا ذكرنا الواجب والالتزام ، فلا بد أن نذكر تطورا آخر فى تصور طه حسين للمثاقفة ، وهو تطور تم فى أعقاب صدور كتابه المذكور ، وكان منطقيا مع حرصه على الشخصية القومية للثقافة ، وخوفه من أن تمس المثاقفة هذه الشخصية . ففى عام ١٩٣٩ نادى القلة المثقفة – على صعيد الثقافة العربية – أن تشعر بواجبها ، وأن تقدره ، وأن تجد فى النهوض أكثر مما فعلت الى الآن .. وهذا الواجب هو تجديد العقل العربى ، وتمكين الكثرة من أن تفكر وتحكم كما تفكر القلة وتحكم ، وتمكين العامة من أن تفهم عن الخاصة اذا استمعت لها ، ومن أن تستجيب للخاصة اذا دعتها – عن بصيرة وفهم – لا عن مجرد الثقة التى تقوم على التقليد » (٢٢) .

لم تكن كلمة « الالتزام » قد ظهرت بعد فى العربية بهذا المعنى . وكان بديلها كلمات مثل : الواجب والمسؤولية والتبعة . ومع أن طه حسين نفسه كان أول من استخدم كلمة « الالتزام » عام ١٩٤٧ كمعادل لكلمة engagement الفرنسية ، وهو ينقل ما كتبه سارتر عن الموضوع وقتها ، فلم يتوسع فى استخدامها بعد ذلك (٢٣) . ولكنه توسع فى استخدامها بالمعنى الوطنى . ففى تحليله لأوضاع الثقافة والمثقفين عام ١٩٦١ ينتهى الى أن « تبعة العالم والمثقف اذن أمام بيئته ووطنه ثقيلة بمقدار حظه من العلم أو من الثقافة، أو منهما جميعا» (٢٤) لأنه ليس

---

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٦٣
(٢١) المصدر نفسه ، ، ص ٤٨٢ – ٤٨٣
(٢٢) الهلال (العدد الممتاز) ، مصدر سابق ، ص ٤٩
(٢٣) راجع : الكتاب المصرى ، يونيو ١٩٤٧ ، مقال « ملاحظات » ، ص ٩ – ٢١
(٢٤) مقال « ثقافة ومثقفون » . جريدة الجمهورية ، ٩ ديسمبر ١٩٦١ ، أعيد نشره فى كلمات مصدر سابق ، ص ٣٦

من الممكن – فى رأيه – أن يتثقف الانسان ، ثم يحبس ثقافته ، أو يمنعها عن غيره ، فالثقافة « معرفة يجب أن تنشر بين الناس » (٢٥) ، وكلما ازداد تخصص العالم ، أو اتسعت ثقافة الرجل عظمت تبعته أمام بيئته ووطنه ، ووجب عليه أن ينفع الناس بكل ما حصل وبكل ما اكتسب » (٢٦) .

ولكن ، ثمة تطور أخير ظهر فى كتابات طه حسين منذ عام ١٩٤٥ ، وتمثل فى تعديله فكرة الاقتصار فى المثاقفة على أوربا ، وتوسيع مجالها . فقد أعلن فى افتتاحية العدد الاول من مجلة « الكاتب المصرى » أن هذه المجلة « ستكون صلة ثقافية ، بأدق معانى هذه الكلمة وأرفعها ، بين الشعوب العربية أولا ، وبين هذه الشعوب وأمم الغرب ثانيا » ثم أضاف أنها ستفتح الأبواب على مصاريعها للتيارات الأدبية والثقافية ، من أى وجه تأتى ، وعن أى شعب تصدر ، وفى أى لغة تكون » (٢٧) .

بهذا المعنى غير المتعصب للتراث الثقافى الاوربى اكتسبت المثاقفة بعدا آخر انسانيا عنده . وبه أيضا اكتملت صورتها النظرية الشاملة المتماسكة .

وهكذا تدرج مفهوم المثاقفة ، وتطور شيئا شيئا ، وأصبح واضح الأبعاد ، منفتحا على العالم ، قومى المطالب والالتزام . ولم يعد دعوة الى الأخذ بغير حساب أو وعى أو تخطيط . ومع ذلك فمن الملاحظ أنه أسس هذا المفهوم على مبدأ المنفعة العملية من ناحية ، ولم يذكر شيئا من الناحية الاخرى عن نصيب الطرف الآخر فى عملية المثاقفة ، وهو أوربا أو غيرها ، من حيث الأخذ والاقتباس . ولكن المثاقفة ليست مبادلة تجارية فى السلع أو الأدوات المادية عن طريق المقايضة . فكل طرف من أطرافها يحدد حاجته أو نصيبه بلا اكراه . واذا قل نصيب الأخذ عند الطرف المتفوق ثقافيا ، فليس معنى هذا أنه الأربح أو الخالى من العجز فى ميزان المدفوعات الثقافية ، اذا صح التعبير . وقد كان أنصار الاحتكاك الثقافى مع أوربا – ومنهم طه حسين – واعين بهذه البدهيات على أى حال . وكان هو من أكثرهم وعيا بخطورة الانزلاق الى الدمج أو الذوبان الثقافى ، والمثاقفة القرصنية ، ولذلك تنبه الى التحذير منهما عن طريق الحرص على الشخصية القومية والالتزام بحاجاتها وتوجيهاتها . بل كان – كما لسنا – أحرص على المثاقفة الودية مع الغير بغير استثناء ، ولذلك لم تشغله اشكاليات القبول والتكيف والرفض التى تشغل المثاقفين عموما الا من حيث صلتها بذلك القيد الذى وضعه للمثاقفة ، وهو عدم المساس بالشخصية القومية فى الثقافة .

---

(٢٥) المصدر نفسه . ص ٣٧
(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٣٨
(٢٧) الكتاب المصرى ، اكتوبر ١٩٤٥ . ص ٥ – ٧

غير أن طــه حسين شغــل نفسه فى وقت مبكر – كما يبــدو من كتــاباته فى العشرينيات – بالبحث عن مسوغ نظرى قوى للمثاقفة . ويبدو أنه سأل نفسه : لماذا تتصل الثقافات والحضارات ؟ ماذا يبرر الأخذ والاقتــباس بين الثقافات ؟ هل هو مجرد الرغبة فى النهوض ؟ هل الاحتكاك طاقة بنيوية فى الثقافة ؟

ويبدو أيضا أنه اهتدى الى هذا المسوغ النظرى – فى وقت مبكر – عن طريق دراسة الحضارات القديمة والحديثة واستقراء اتصــالاتها . ولكن من المؤكد أنه فكر فى بنية الثقافة ومكوناتها ، لا على طريقة أصحاب نظرية تحليل مركبات الثقــافة فى الانثروبولوجيــا ، وانما على طريقته الشخصيــة فى سبر الظــواهر واستقرائها .

دهته الى ذلك – على أى حــال – محاضرة قرأها فى العشرينــيات للشاعر والكاتب الفرنسى بول فالبرى ، كما أشار فى مستهل مقاله الاول عن الثقــافة عام ١٩٣٠ . وفى هذه المحاضرة حاول فالبرى أن يحلل العقــل الاوربى ، وأن يرده الى عناصره الاولى ، فخرج من تحليله بثلاثة عناصر هى : العقل اليونانى ، والعقل الرومانى ، والدين المسيحى . والتقط طه حسين هذا المفتاح ، وجربه فى تحليل مكونات العقل المصرى ، كما يقول فى ذلك المقال . ولكن تجربته كانت صعبة لأنه خرج بنتيجة مؤداها أنــنا « مختلفون فى العقل اختــلافا ظاهرا جدا ، وربما كان خطيرا جدا ، وربما كان مصدر كثير من المشقة التى نلقــاها فى حياتنا الحاضرة » (٢٨) ومع أنه رد هذا الاختلاف الى اختلاف التعليم واضطرابه ، فقد ظلت فكرة فاليرى تلح عليه ، حتى ظهرت مرة أخرى – على نحو مفصل – فى الفصول الاولى من كتــابه « مستقبل الثقــافة فى مصر » الذى طرو فيه مفهومه للثقافة ، ودعمه ببرنامج تعليمى متكامل .

وبغض النظر عن هذا البرنــامج المثير للنقــاش فقد عالج طه حسين – فى التمهيد له – فكرة مكونات العقل المصرى مرة أخرى . ومع أنه جعل العقل صنو الثقافة ، فقد وجد مهمته أيسر هذه المرة . واستطاع رد هذا العقــل – أو تلك الثقافة – الى الظروف الطبيعية والانسانيــة التى أحاطت بمصر ، وعملت على تكوينها وحركتها فى منطقة الشرق القريب أو الادنى (الاوسط كما نسميه حاليا) وفى اطار هذه الظروف اكتسب العقل المصرى – على مدار التــاريخ القديم – ذات المؤثرات التى اكتسبها العقل الاوربى الحديث ، وهى العناصر الثلاثة التى استخلصها فــاليرى . وقد أوردهــا طه حسين هذه المرة فى صيغة مختلفــة (حضارة اليونان ، حضارة الرومان ، المسيحية) ، أى أنه ساوى بين العقل

---

(٢٨) المجلة الجديدة ، مصدر سابق ، ص ٧٥٢ . وقد أشار طه حسين الى أن المحاضرة فرضت عليه الاعجاب بها ، حتى اضطر الى قراءتها غير مرة .

والثقافة والحضارة معا (٢٩) . ومعنى هذا أن العقل المصرى متساو مع العقل الاوربى الحديث فى مكوناته الاولى ، مما ييسر سبل المثاقفة ويدعمها .

هذا العقل المصرى ذاته ، المساوى للعقل الحديث ، سبق له أن دخل فى مكونات العقل اليونانى القديم ؛ فكأن القرابة بين العقلين المصرى والاوربى تدعمها قرابتهما المشتركة للعقل الافريقى . بل ان الشرق القريب – الأدنى – هو مهد هذا العقل الذى يزدهى ويزدهر فى أوربا ، وهو مصدر هذه الحضارة الاوربية التى نريد أن نأخذ بأسبابها » (٣٠) ولا يمكن الاخذ بهذه الاسباب الا اذا جعلنا التعليم تحت اشراف الدولة ، وجعلناه أيضا موحدا – أو منسقا على الأقل – وعاما حديثا ، ثم جعلناه مقدمة لجامعة مستقلة تتفرغ للبحث والدرس . ولا يمكن أن يثمر هذا كله الا اذا ساندته الثقافة العامة ، والترجمة ، ورعاية الآداب والفنون ، وتوجيه وسائل الاتصال بالجماهير نحو المشاركة فى التنمية الاجتماعية والثقافية .

وهكذا تبين لطه حسين – وبين فى الوقت ذاته – أن الثقافة تراث انسانى مثلما هى تراث قومى ، وأن الثقافات القديمة وحضاراتها لم تعرف العزلة ، وانما كانت تمارس المثاقفة قبل أن يعنى بها الأنثروبولوجيون فى هذا العصر . ثم عاد مرة أخرى – بعد أشهر من ظهور كتابه المذكور – فكتب مقاله المجهول الآخر « فى العقل العربى الحديث » ، كأنما ليستدرك به على كتابه السابق ، ولا سيما بعد ما أثاره عند البعض من خلاف واستنكار للتقليل من شأن المؤثرات العربية والاسلامية فى العقل المصرى . وفى هذا المقال عد العقل « مقياسا للحضارات » ومنها حضارة الامة العربية التى « هديت الى الاسلام ، وأخرجت به من الظلمات الى النور» . وعد هذه الحضارة « لم تبلغ ذروتها زمن العباسيين الا حين عرفت فلسفة اليونان، وعلمهم، وفنهم الرفيع ، وفنونهم التطبيقية»(٣١) وبهذه المعرفة شارك العرب فى هذا كله ، وأضافوا اليه . ولكن العقل العربى الحديث استمرار للقديم من ناحية ، واقتباس من العقل الاوربى من ناحية أخرى . أما مكوناته الاولى فكانت التراث والاقتباس عن الامم الاخرى ، فى حين لا تختلف مكوناته الحديثة عن هذا الا فى مصادر الاقتباس . ولهذا انقسم العرب المحدثون – مثلما انقسم العرب القدماء – بين محافظ ومجدد .

عاد طه حسين مرة ثالثة ، عام ١٩٥٧ ، فكتب أن العرب ورثوا ثقافة اليونان وأن الأوربيين ورثوا ثقافة العرب ، وعرفوا حقائق الثقافة اليونانية أكثر مما

---

(٢٩) مستقبل الثقافة فى مصر مصدر سابق ، ص ٣٩

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٧٨

(٣١) الهلال ، العدد الممتاز ، مصدر سابق ، ص ٤٥ . وقد عرف العقل هذه المرة بأنه مزاج خاص ينشأ من الأخذ والعطاء ، أى من الاحتكاك ، أو المثاقفة .

عرفها العرب ، فانتفعوا بها ، وأضافوا اليها ، كما انتفع العرب بثقافة غيرهم من الأمم ، وأضافوا اليها من عند أنفسهم . وما ذلك الا لأن « الثقافة والعلم ليسا مقصورين على أمة من الامم ، أو جيل بعينه من أجيال الناس ، وانما هى أشبه شىء بالنسيم الذى يتنسمه الناس جميعا ، والذى يحمل من ألوان الغذاء ما يصادف القادرين على ذوقه وتمثله ، والملائمة بينه وبين طبائعهم وأمزجتهم » (٣٢) . وللمرة الثالثة أورد العناصر الثلاثة التى سبق أن نقلها عن فاليرى . ولكنه أوردها بصيغة مختلفة ، هى : « تراث اليونان فى الفلسفة والأدب والعلم والفن ، وتراث الرومان فى النظام والتشريع وفى السياسة والحرب ، والمسيحية » (٣٣) . ثم حلل مكونات العقل العربى على أساسها فوجدها مطابقة مع فارق واحد ، هو احلال الاسلام محل المسيحية . وأضاف أن الانحراف عن أصل من هذه الاصول الثلاثة يؤدى الى ضعف الأمة صاحبة هذا العقل أو تلك الثقافة ، سواء أكانت أوربية مسيحية أو غربية اسلامية .

وبهذه المعانى الأخيرة المكملة لسابقاتها أو المعدلة لها ، يتضح المسوغ النظرى للمثاقفة عند طه حسين . فالثقافة عنده تراث معروض على الناس كافة ، داخل هذه الثقافة أو خارجها . وهى تراث قومى المحتوى ، انسانى الشكل والاطار والتوجه ، يقوى بقوة أصحابه ، ويضعف بضعفهم . وليس من النقص أو العيب فى شىء أن يأخذ الناس من هذا التراث أو ذاك فهو مثل الهواء قابل للاستنشاق، ومطروح لمن يستنشقه . واذا قدر لثقافة أن تأخذ وتستعير اليوم ، فقد تعطى وتعير غدا ، مثلما قد تكون أعطت وأعارت بالأمس . فالأمر كله شركة بين البشر، وكلأ مباح . والعاقل من لا يحجم عن الاخذ والاستعارة ، والابداع والاضافة ، حتى يتمكن من العطاء والاعارة .

بهذه المعانى أيضا استظل منهجه فى المثاقفة ، فى قوله عام ١٩٣٩ :

« سيكون الفوز دائما لهذا المزاج الذى يأتلف من خير ما فى القديم ، ومن خير ما فى الحديث ، والذى يجعل العقل العربى الحديث شديد التأثر بالحضارة الأوربية ، شديد المشاركة فيها ، كما جعل العقل العربى القديم شديد التأثر بالحضارة اليونانية ،شديد المشاركة فيها ، والاضافة اليها أيضا» (٣٤) .

---

(٣٢) المجلة : يوليو ١٩٥٧ ، ص ٥

(٣٣) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣٤) الهلال ، العدد الممتاز ، مصدر سابق ، ص ٣٨ . وقد تنبأ طه حسين بما قد يحدثه ذلك الوضع من ازدواج ، فترى « من يفكر بعقليه القرن التاسع أو العاشر للهجرة ، ويعيش كما يعيش المترفون من أهل لونده وباريس » .

أما كلمة « المزاج » هنا فتشير – فى النص – الى العقل ، مثلما تشير الى الحضارة والثقافة ، على النحو الذى فسر هو به كلمة « العقل » عند فاليرى .

– ٤ –

ماذا كان صدى هذا المفهوم النظرى للمثاقفة على الصعيد العملى التطبيقى ؟

لقد عاش طه حسين – على الصعيد الشخصى – حالة فريدة طويلة المدى من المثاقفة ، امتدت نحو ٦٥ عاما ، ابتداء من التحاقه بالجامعة عام ١٩٠٨ الى وفاته عام ١٩٧٣ . وكان سفره الى فرنسا ، وزواجه بفرنسية ، تدعيما للمثاقفة، وغذاء لها فى آن واحد . وقد روت زوجته فى كتابها « معك » الكثير من مظاهر هذه المثاقفة ذات الاتجاهين التى عاشاها معــا ، مثل تمثله بأبيات من الشعر أو آيات من القرآن فى حديثه معها (٣٥) ، وتحول دارهما فى القــاهرة الى مزار لعشرات من الفرنسيين والأوربيين ، الذين كانوا يزورون مصر أو يمرون بها ، حتى لو لم يكونوا يعرفونه معرفة شخصية . ومن هؤلاء الأدبــاء هنرى ميشو وسان اكزوبرى وكوكتو وجيد وديهاميل ، والمستشرقون ماسينيون وبــلاشير وجاك بيرك . وكانت درجات الدكتوراه الفخرية التى منحته ايــاها الجامعات الأوربية (ليون ، مونبليــيه ، رومــا ، أكسفورد ، أثيــنا ، باليرم ، مدريــد ، غرناطة) تقديرا لجهوده فى المثاقفة بمقدار ما كانت تقديرا لمواهبه أيضا .

وعلى الصعيد العلمى خصص طه حسين جانبا لا بأس به من جهوده الفكرية والكتابية لتقديم الفكر والادب الاوربيين وترجمتهما ، والقاء الضوء عليهما ، أو مراجعة ترجمات لهما (٣٦) . وكانت مجلة « الكاتب المصرى » أشبه بالجسر بين ثقافتين خلال السنوات الثلاث التى أعقبت الحرب العالمية الثانية . ففضلا عما نقله كتابها من التراث الانسانى ، ومن استكتبتهم من الفرنسيين والامريكيين قدم طه حسين نفسه – على صفحاتها – دراسات اضافية عن أدباء لم يكونوا معروفين فى العربية قبل ذلك ، مثل سارتر ، كامى ، كافكا ، رايت . كما قدمت المجلة دراسات أخرى عن الآداب الروسية والامريكية والانجليزية على نحو من العمق والاستقصاء لم يعرف من قبل (٣٧) .

غير أن أهم جهوده فى هذا المجال تظــل ممثلة فى الوظائف والمنــاصب التى تقلدها ، كأستاذ جامعى ، وعميدا لكلية الآداب ، ومستشارا لوزارة المعارف ،

---

(٣٥) سوزان طه حسين : معك . ترجمة بدر الدين عرودكى ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٩٣ – ٩٤
(٣٦) راجع : أعلام الأدب المعاصر فى مصر (١) ، مرجع سابق ، ص ١١٣ – ١١٧
(٣٧) راجع كتابنا : دليل المجلات الأدبية فى مصر (١٩٣٩ – ١٩٥٢) ، هيئة الكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ٨٦ – ٨٧

ومديرا لجامعة الاسكندرية ، ووزيرا ، ومشرفا على البرامج الثقــافية والترجمة بالجامعة العربية والمجلس الأعلى للآداب والفنون . وعن طريق هذه الوظائف والمناصب حقق الكثير من برنامج المثاقفة الذى مر بنا . فقد تولى أنشاء جامعتى الاسكندرية وعين شمس ، ومعاهــد الدراسات السودانية (الافريقية حاليا) والبحرية والفلكية بجامعة القاهرة ، والمعهد المصرى فى مدريد . وفتح المجــال بالتعليم الثانوى والجامعى للغــات أخرى غير الفرنسية والانجليزية . وخطط وأشرف على برامج ترجمة أعمال شكسبير والالف كتــاب . وحين تولى وزارة المعارف عام ١٩٥٠ حاول أن يحقق برنامجه فى المثاقفة بكــل الطاقة والحسم « غير المسبوقين فى تاريخ الحكومات المصرية » ، كما قال – بحق – المستشرق بيير كاكيا (٣٨) .

وفى هذا كله ، وغيره ، كــان طه حسين يطفىء نــار الجهل ، ويضىء نور الثقافة والمثاقفة ، بلا كلل ولا ملل . وبمقدار ما أخذ واقتبس ، وشجع على الاخذ والاقتباس كان شديد الاعتزاز بثقافته ولغته العربيتين . وبمقدار ما جمع بين ثقافتين كان – أيضا – يمثل ذلك المزاج الذى « يأتلف من خير ما فى القديم ، ومن خير ما فى الحديث » – على حد تعبيره – فى كلتى الثقافتين .

– ٥ –

عند هذا الحد نستطيع أن نجمل نتائج البحث على النحو التالى :

أولا – مال طه حسين فى تعريفه للثقــافة الى معنــاها الضيق الذى يربطها بمنتجات العقل والشعور ، مثل الفكر والعلم والادب والفن ، بالرغم من ربطه اياها بالمجتمع والحضارة والتاريخ .

ثانيا – توصل الى أهم الابعــاد التى طرحتها التطورات النظرية فى مفهوم الثقافة منذ النصف الاخير من القرن ١٩ . وهذه الآبعاد هى – على تــوالى ظهورهــا – المعرفى ، التربــوى ، الحضارى ، الانســانى ، الاجتماعى ، التاريخى .

ثالثا – تأثر بعملية المثاقفة التى جرت بيننا وبين أوربا قبــل عقود – على الأقل – من مولده . ورحب بها قبل أن يسافر الى أوربا ، حيث شغله مفهومها أكثر من ذى قبل . وكانت دراسته هناك ، وزواجه بأوربية ، على رأس الحوافز الشخصية التى أثرت فى الحاح مفهوم المثاقفة على فكره ، ومتابعته له الى النهاية ، حتى أصبح من أهم دعاة المثاقفة ،

London, 1956, p. 122. Pierre Cachia. Taha Husayn. Luzac & Co.,

ومشرعيها ، وبناتها ، فى الفكر العربى الحديث ، ان لم يكن أهمهم على الاطلاق ، بسبب الوظائف والمناصب التنفيذية التى أتيحت له .

رابعا – طرح – عقب عودته من أوربا – برنامجا نظريا للمثاقفة يتميز بالمرونة ، والأصالة ، والطموح ، والغيرة على الثقافة الوطنية والقومية . ثم أضاف اليه عبر السنين . وخلاصته أن الأخذ والاقتباس من أوربا ، ضروريان بغير حدود الا المساس بالشخصية القومية . ولكنه سرعان ما وسع حدود مصادر الأخذ والاقتباس بحيث تشمل الثقافة الانسانية عامة . ووضع قيداً آخر – بالاضافة الى قيد المحافظة على الشخصية القومية – وهو التزام المثقفين العرب ازاء تجديد العقل العربى وازالة الهوة بين الخاصة والعامة .

خامسا – أقام المثاقفة على أساس نظرى خلاصته أن الثقافة تراث انسانى عام ، مطروح على البشر كافة ، أشبه بالهواء المتاح لمن يستنشقه . ولا يمكن أن تعيش الثقافة فى عزلة عن الأخذ والاقتباس ما دامت فى حاجة اليهما . وعندئذ يمكن لها أن تبدع وأن تضيف ، وأن تتيح الأخذ والاقتباس لغيرها بعد ذلك . وكأن عملية المثاقفة دورة طبيعية فى جسم الأمم ، وبنية المجتمعات .

سادسا – أتاحت له ظروفه الشخصية ، ووظائفه ومناصبه التنفيذية العديدة أن يضع برنامجه فى المثاقفة موضع التطبيق ، وأن يشرف بنفسه على تنفيذه ، واستقبال ثماره التى ما زلنا ننتفع بها حتى اليوم ، فى التعليم والترجمة والابداع .

د. على شلش

رؤيـة طه حسين لعلاقة الثقافة العربية

بالثقـافة الغربيـة

ان علاقة الثقــافة العربية الاسلامية بالثقــافة الغربية قد طرحت على الفكر العربى الحديث والمعاصر ، وقد اختلفت مواقف المفكرين العرب من هذه العلاقة. واختلف تعاملهم معها حسب المنظومات الفكرية التى كــانوا يصدرون عنها ، والاطروحات التى كانوا يدافعون عنها .

ولكى ندرس رؤية الدكتور طه حسين لطبيعة هذه العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية يجب أن نشير الى المواقف التى سبقته وننزل القضية فى اطارها التاريخى والحضارى .

ان اللقاء الحضارى الذى جمع الشرق بالغرب أو الحضارة العربية الاسلامية بالحضارة الغربية هو القادح الاول لاثارة هذه القضية اذ أن هذا اللقاء قد تم فى منــاخ غلب عليه منطق التحدى والغزو . فقد كان حملة مشعــل الحضارة الغربية ممن يحملون فى نفس الوقت أسلحة الاستعمار .

ولذلك كانت أولى القضايــا التى وجب على المثقف العربى حلهــا هى علاقته بالغرب . وقد تمثلت تلك العلاقة فى بعدين أساسيين : يتمثل أولاهما فى التنازع بين رفض الغرب على المستــوى السيــاسى والعسكرى وتقبــله على المستــوى الحضارى والفكرى والثقافى – بينمــا يتمثل الاخر فى التعارض بين ثنــائية الاصالة / والمعاصرة أو القديم / والحديث أو التقليد والتجديد أى فى التعارض الــذى افترضه الرواد بين الثقــافة العربية الاسلامية بكل مقومــاتها وخاصة بمقومها العقائدى الدينى وبين الثقافة الغربية المتفوقة علميا وعسكريا وسياسيا.

وبذلك فقد مثل الغرب بالنسبة الى المثقفين العرب الاوائل –أى منذ أن تم هذا اللقاء فى منتصف القرن التاسع عشر – مثل العدو والنموذج فى نفس الوقت أو كما قال هشام شرابى : « ان مشكلة النخبة المثقفة العربية فى علاقتها بالغرب تنبع من تلك الازمــة ، المتضمنة فى الموقف العربى والتى تتمثــل فى اضطرارهم وتكنولوجيته الحديثة » (١) .

---

(١) Sharabi. H.: «The Orisis of the in telligentsia in Middle East». Op. cit., p. 147.

أما التعارض بين القديم والحديث والاصالة والمعاصر والثقافة العربية والثقافة الغربية، فيمكن فى ما استشعرته النخبة المثقفة المسلمة من الاخذ بمنتجات هذه الثقافة الغربية المسيحية الفكرية والعلمية ، وما يمكن أن يقود اليه من تهديد لمقومات الذاتية العربية الاسلامية ، وقد أدى هذا الانجذاب الى الثقافة الغربية والتشبث بالثقافة العربية الى تميز الوعى العربى الحديث بنوع من القلق والاضطراب والتمزق الفكرى الناتج عن احساس المثقفين العرب المسلمين بضرورة الجمع بين طرفين كانا لا يزلان يبدوان وكأنهما نقيضان لا يجتمعان وهما : الثقافة التقليدية الموروثة من جهة ، والثقافة الاوروبية الواردة من الغرب من جهة أخرى . وكان السؤال الذى بدأ يطرح نفسه على المفكرين العرب المحدثين هو : هل من سبيل الى الجمع بين الثقافتين فى وحدة عضوية واحدة لا تتخلى عن أصالتها وعن خصوصيات هذه الاصالة العقائدية والفكرية والحضارية — ولا تقصر عن مسايرة العالم المعاصر ؟ » .

وجاءت الاجابات مختلفة متباينة حسب الظروف التى ظهرت فيها — وحسب الاليات الذهنية التى وظفها كل مفكر لفك التناقض بين طرفى الاشكال وقد كانت الاجابات الاولى التى جاءت فى مدونات رواد القرن التاسع عشر مبقية على طرف واحد من طرفى المعادلة الحضارية ومقصية للطرف الثانى فقد تضمن استنجادهم بالتراث والثقافة العربية الاسلامية — ودعوتهم الى التمسك بهما رفضا لمنجزات الحضارة الغربية المعاصرة ولقيمهما ومؤسساتها وأصبح كل ما أنجز فى هذه الثقافة العربية من فكر وابداع سند العربى فى عملية تأكيد الذات والدفاع عن هويته ورد الغزو الغربى — وظهرت نتيجة لذلك مقولة أحياء الثقافة والتراث فى كتابات مثقفى القرن التاسع عشر كنوع من التسلح الذى مارسه الرواد تعويضا عن تراجع الحاضر وكضرورة حضارية للدفاع عن الانا فى وجه تحديات الاخر الغربى المتفوق عسكريا وسياسيا ومعرفيا وثقافيا .

وأصبحت بذلك اشكالية عصر النهضة الاساسية هى اثبات أن الثقافة العربية الاسلامية هى أكثر غنى وأكثر عقلانية من الثقافة الغربية المعاصرة حتى وان كانت هذه الثقافة متفوقة فى العصر الراهن نظمها ومنجزاتها وعلومها — وان تأخر العرب المسلمين اليوم لم يكن الا بسبب ابتعادهم عن الدين الاسلامى الذى أقام على أساسه السلف الحضارة الاسلامية — ونتيجة لهذا الصراع الخارجى مع الحضارة الغربية فقد اتخذ الصراع الثقافى الداخلى طابعا دينيا سياسيا فى الدرجة الاولى وهذا ما يفسر كيف أن التراث قد شكل بالنسبة الى الطرح السلفى ضمانه فى المواجهة مع الغرب ، وكيف كان يغالى فى تمجيده واللجوء اليه بقدر ما يشعر . أن الخطر الذى يهدده من الخارج أقوى — ومن

هنا صار النتاج الثقافى الذى أنتجه السلف رمزا للشخصية العربية الاسلامية ـ وصار كل ما يخلخل صورته وكأنما يخلخل هذه الشخصية ذاتها (٢) .

ومن هنا أيضا أصبح التراث كأنه فضاء من النصوص متعال عن النقد وتحول النص التراثى الى سلطة مرجعية تفرض على المفكر المحدث تقييماته لخياراته الحاضرة ومن هنا جاء شعار القياس الذى صاغ الحل للأزمة الحاضرة – المتمثلة فى تخلف العرب المسلمين – صياغة مفادها أنه لا يصلح أمر هذه الأمة الا بما صلح به أمر أولها .

لذلك كانت الاجابة الثانية على السؤال السابق هى أنه يمكن الاخذ بأحسن ما أنجزته الثقافة الغربية المعاصرة مع الابقاء على أحسن ما أبدعه السلف أى أن الخطوة التى سعت الى تحقيقها فئة أخرى من المثقفين العرب فى القرن الماضى، وبداية هذا القرن هى التوفيق بين التراث العربى الاسلامى ومنجزات الحضارة الغربية – ولم تكن هذه الفئة الاصلاحية المتحررة فى جوهرها أكثر من نزعة محافظة فى اطار المحافظ ، ولكنها مسلحة بادراك عقلى لوضعها – ولمقتضيات العلاقة مع الغرب – ولذلك فتحت الباب أمام اقتباس فكر الغرب وشرعت للاستفادة من علومه ومعارفه وادارته ونظمه ومؤسساته وهذا ما عكسته لنا كتابات خير الدين التونسى ورفاعة الطهطاوى وللاقناع بهذا الموقف فقد سعى هؤلاء المثقفون الى التوفيق بين الموروث والمقتبس وازالة التعارض الظاهر بين ما يدعون الى اقتباسه من الغرب وبين أسس الثقافة العربية الاسلامية ببيان أن ما يدعون الى اقتباسه قد تضمنه التراث العربى الاسلامى فى أشكال وتحت مصطلحات أخرى ، ومن هذا المنطلق التوفيقى جعلوا الشورى مقابل الديمقراطية وأهل الحل والعقد مقابل التمثيل النيابى والبرلمانى .

وهكذا قاد هذا الموقف التوفيقى الى تعامل انتقائى مع التراث ومع مكونات الثقافة الموروثة – جعلهم يبحثون فيها عما يمكن أن يشرعوا به للاقتباس من الغرب – ولكنهم كانوا فى نفس الوقت يشرعون للفكر المعاصر أن يمارس على تراثه الانتقاء والتجزئة .

ولذلك كانت الخطوة التى سعى الدكتور طه حسين الى تحقيقها فى كتاباته ومؤلفاته ومقالاته هى تجاوز التوفيقية بين التراث والحداثة أو بين الثقافة العربية الاسلامية والثقافة الغربية المسيحية – اذ قال بالتراث الانسانى العام الذى يشمل مختلف العصور ومختلف الحضارات والثقافات وأدرج فيه الثقافة العربية كحلقة من حلقاته ساهمت فى انشائه ومن حقها أن تأخذ بمكتسباته

---

(٢) وهذه الاشارة هامة لانها ستوضح لنا سبب الهجمة العنيفة التى مورست على الدكتور طه حسين عندما حاول أن يخضع هذا التراث للنقد العلمى وخاصة فى كتابه : «فى الشعر الجاهلى» .

الحديثة . وأن لا تقنع باجترار الماضى والبقاء أسيرة منجزات السلف — لأن هؤلاء السلف والاجداد قد تحاوروا بدورهم مع الثقافات الانسانية الاخرى وترجموا علومها ومعارفها واستفادوا منه : « فما أكثر الاثار العلمية والفنية والادبية التى تنعم بها الانسانية الراقية ، وما أشد جهلنا لهذه الاثار وغفلتنا عنها ! » .

وما أقل حظنا من الاستمتاع بلذاتها النقية الممتازة . وما أكثر حديثنا عن مجد العرب الاولين حين أقبلوا فى شره رائع على آثار الأمم المتحضرة فنقلوها الى لغتهم ، ومزجوها بتراثهم وغذوا بها عقولهم وقلوبهم وكونوا منها حضارتهم » (٣) .

وأن الدكتور طه حسين قد فتح بذلك المجال لعلاقة حضارية مخصبة مع الثقافة الغربية ، وخرج عن الثنائية التوفيقية — اذ قال بمصر الوطن وضرورة اتصالها بالغرب الليبرالى والاخذ عنه فى نظم السياسة والادارة والاقتصاد والتعليم والفكر . دون الحاجة الى خلاصة روحية أو تركية أو عربية وانما التوجه مباشرة الى أوربا .

ولا يمكن تفسير موقف طه حسين اذا أخذناه كسمة معزولة فى الفكر العربى المعاصر وانما يمكن تفسيره بادراجه فى سياقه من الفكر الليبرالى الوطنى فى بدايات هذا القرن . انه فكر ورث أهم نظريات الفلاسفة الغربيين — فقد أخذ عن أوجست كونت — ورينان وميل ستوارت — وامن بأن التقدم البشرى يخضع لحتمية — وأن هذا التقدم قد أفضى الى الحضارة الاوربية وجعل ثقافتها ترتقى الى مركز العالمية . كما آمن هذا الفكر الليبرالى العربى بما قاله جوستاف لوبون — الذى اهتم بحضارة العرب فى العصر الوسيط — ومنه تعلموا فكرة « الطابع القومى » القائلة بأن لكل شعب بنيته الذهنية الثابتة وهى بنية تتكون بالتراكم التاريخى البطىء ولا تتغير الا ببطء — وبأن هذه البنية الذهنية مؤسسة على عنصرين أساسيين :

١ — عنصر العقل

٢ — عنصر الطبع : أى مجموعة المواهب وهى أقل ثباتا من العقل .

وهذا ما يفسر كيف أن لطفى السيد ومدرسته الفكرية التى أنجبت محمد حسنين هيكل وطه حسين — قد أنخرطوا جميعهم فى البحث فى التاريخ المصرى القديم والوسيط والحديث .

---

(٣) د. طه حسين : « مستقبل الثقافة فى مصر » ص ٤٥٩ — ضمن الاعمال الكاملة : مجلد علم التربية .

وقد تفرعت عن هذا البحث قضايا فكرية عديدة أهمها اعتبار التراث انسانى وقد انتبه الدكتور طه حسين فى مقاربته لهذه القضايا الى أهمية الثقافة الاوربية المعاصرة – ولكنه تفرد بنظرة خاصة الى الثقافة ، فقد رأى أن مصر أقرب الى أوربا منها الى آسيا – وقد ترتب عن هذه الرؤية فكرتان رئيسيتان :

١ – الاولى أن مصر بتاريخها الحضارى العريق تشكل وحدة قومية تربطها مع العرب رابطة روحية عميقة – ولكنها تتفرد بجملة مشخصات « وبعد فمشخصات مصر واضحة بينة ، يشخصها اقليمها الجغرافى الذى تعيش فيه ، ويشخصها دينها وهل ندعو الى أن تفنى مصر فى أوربا اذا دعوناها الى أن تحتفظ بهذا الدين وتلائم بينه وبين مقتضيات الحياة ، وتشخصها لغتها العربية وتراثها الفنى والادبى ثم يشخصها تاريخها الطويل العظيم » (٤) .

٢ – أما الفكرة الثانية فهى أنه منذ فتوحات نابليون ينبغى أن نتجه الى أوربا التى يشكل البحر الابيض المتوسط همزة وصل بينها وبين مصر وليس مجرد حاز مائى .

وفى هذا الاطار ينبغى أن نفهم فكر طه حسين واهتمامه بتاريخ مصر القديم وبأوربا وبثقافتها فى نفس الوقت حتى لا تبقى مصر معزولة عن منجزات أوربا وحتى تتجاوز حالة التخلف الراهن وتلتحق بالامم الراقية التى تحتل مركز الصدارة فى الفترة المعاصرة لآنه لا يريد لمصر : « أن ينبئها تاريخها بما كان لها من سيادة ومجد وفضل على الحضارة ، فتجيبه بأن هذا حق ولكنها الآن عيال على أوربا وستظل عيالا على أوربا لآنها متمسكة بحياتها الحاضرة ولا تريد أن تأخذ بأسباب الحضارة الأوربية؟ » (٥) .

وقد تأسست دعوة طه حسين للاخذ بالحضارة الاوربية والاتصال بالثقافة الغربية على مبدأ الاهتمام بالجذور : جدور النهضة الاوربية ، ذلك أن عصر النهضة هو عصر انبعاث الكلاسيكيات اليونانية واللاتينية ، ولهذا فان اتجاهنا نحو أوربا لا ينبغى محاصرته فى حدود انجازاتها الحديثة ، بل لابد من البحث عن الينابيع الاولى ، وذلك حتى تتكامل الصورة الشاملة للحضارة الاوربية الحديثة، بمقدماتها ، بدلا من الاقتصار على نتائجها . فالوعى الحضارى المتكامل هو لب تفكير طه حسين حول علاقة الثقافة العربية بالثقافة الغربية .

وبذلك تفهم كيف ترجم وشجع على ترجمة اليونانيات مستهديا بأستاذه لطفى السيد الذى نقل « أرسطو » الى العربية ، أما طه حسين فقد ركز على التراجيديا الاغريقية ، ونقل أغلب آثارها الى العربية .

---

(٤) طه حسين : « مستقبل الثقافة فى مصر » ص ٣٩ .
(٥) طه حسين : « مستقبل الثقافة فى مصر » ص ٣٩ .

وان ما كان يهدف اليه طه حسين هو ترسيخ فهم جديدلعلاقة مصر بأوربا وهو فهم مؤسس على اعتبار التراث انسانيا شاملا لكل الثقافات البشرية منذ أقدم العصور – واذا ما أدرجنا الثقافة العربية ضمن مكونات هذا التراث – فاننا سنكف عن صد أنفسنا بفعل مركبات النقص عن ثقافات الاخرين وحضارتهم .

كما أن خصوصية مصر التى تميزها عن باقى البلدان العربية من شأنها أن تشرع لهذا الاتصال القوى مع أوربا .

ذلك أن تاريخ مصر فى نظر الدكتور طه حسين قد تحقق دوما مع اليونان من خلال الصلات العضوية الجوهرية بالمدنيات الغربية . وأن مصر قد استعادت منذ ابن طولون شخصيتها القديمة « وليس على هذه الشخصية خطر من الحضارة الحديثة . ولست أدرى لم تضيع شخصية المصريين اذا ساروا سيرة الأوربيين ولا تضيع اليابانيين ، مع أن لمصر من المجد والسابقة ما ليس لليابان مثله » (٦) .

وحاضرها يقتضى منها هذا الاتصال – خاصة بعد أن أحرزت استقلالها(٧) فقد اعتبر طه حسين أن مصر تبدأ بهذه المعاهدة عهدا جديدا من حياتها « ان اكتسبت فيه بعض الحقوق ، فان عليها أن تنهض فيه بواجبات خطيرة » . اذ أن هذه الحرية وهذا الاستقلال ليسا غاية ، وانما هما وسيلة الى المدنية الحديثة ، التى لا يمكن أن تدركها الا اذا حذونا حذو أوربا فى نظام الحكم الديمقراطى – وفى مؤسساتها الليبرالية والقضائية والاقتصادية وقد رأى فى أوربا مركز الحضارة فى العصر الحديث وهى لم تبلغ هذا المستوى الا بفضل نوع من التوازن الذى يترك للعقل حريته فى الحكم وسن الشرائع التى تستهدف العدالة بين أفراد الشعب وفى اقامة أنظمة عادلة تحترم القانون ، وتوفق بين المصالح لذلك يرى صاحب « المستقبل » أن العرب ، وأن مصر بالذات لا يمكن لها أن تكون متمدنة ، ما لم تنتم الى أمة متمدنة ، وكى تكون متمدنة ينبغى أن تنتمى الى أمة ديمقراطية، ولا تكون ديمقراطية الا اذا كانت لها حكومة مسؤولة أمام مجلس نيابى منتخب انتخابا عاما .

لقد اعتبر طه حسين اتفاقيتى سنة ١٩٣٦/١٩٣٧ عهد تصالح جديد بين مصر وأوربا بعد أن انتهى خصامهما السياسى، ومعاهدة استقلال والغاء للامتيازات.

---

(٦) نفس المصدر ص ٣٩ – ٤٠ .

(٧) نشير هنا الى الكتابات التى ألفها طه حسين فى أواخر الثلاثينات وخاصة « مستقبل الثقافة » سنة ١٩٣٨ – أى بعد سنتين من توقيع المعاهدة الانكليزية المصرية التى أنهت رسميا الاحتلال .

كما رأى أن هذه المعاهدة قد جعلت من المستحيل أمام الفكر العربى وخاصة المصرى المعاصر التفكير فى العودة الى احياء نظم عتيقة قديمة لانه سيجد أمامه عقبات لا تذلل وهى عقبات داخلية يضعها المصرى الحريص على التقدم والاخذ بأسباب الحضارة وأخرى خارجية تتمثل فى أوربا ذاتها التى عاهدتها مصر على أن تسايرها وتسير سيرتها . ومنطلق هذا الرأى هو نفس الفرضية التى انطلق منها ليدرج الثقافة المصرية فى التراث الانسانى العام — والقائمة على مقولة « العقل المصرى » . الذى يشارك العقل الاوربى الغربى جذوره الحضارية منذ اليونان والرومان عبر الرابطة المتوسطية .

لذلك فهو يرى المعاهدة تصحيحا لمسار العلاقة بين مصر وأوربا : ويشير الى تلك الامم التى « أتاح لها استمتاعها بالاستقلال السياسى من الحرية فى تنظيم الامور — ما لم يتح لنا الا منذ وقت قصير جدا فهذه الامم قد أسرعت الى الحياة الاوربية الحديثة فاتصلت بها اتصالا لا تردد فيه ، وما أسرع ما انتفعت بهذا الاتصال وانتهت الى غايته ، فأصبحت مشاركة بالفعل فى الحياة العقلية الاوربية ، وها نحن أولا قد ظفرنا بحريتنا ، وكان الحق علينا أن يدفعنا هذا الظفر دفعة قوية الى الأمام . ولكنا ما نزال بعد الاستقلال كما كنا قبل الاستقلال نسمع العالم جعجعة ولا نريه طحنا » (٨) .

وبذلك فتح طه حسين لمصر مجال تحول لا نهاية له راسخة جذوره فى التاريخ وممتدة الى الحاضر — وبذلك يصبح المقتبس مشروعا — وتصبح سبل التحول كلها تابعة من الممارسة التاريخية — وتنعدم المحاولة التوفيقية التى ظهرت فى خطاب السلفى أو الاصلاحى — لأن الاساس الذى قام عليه موقف طه حسين وظهر فى خطابه الثقافى والفكرى هو أساس ليبرالى يؤمن بالانفتاح ويعتبر ان اقتفاء مصر لاثار أوربا لا يعنى انفصالا عن خصوصياتها وتراثها .

ان خطاب الدكتور طه حسين يمكن أن يعتبر أبرز خطاب متفائل بمستقبل العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية ، بل وبفوائد هذه العلاقة وآثارها الايجابية على مصر بالذات ، فى اطار المدرسة الفكرية الليبرالية لمثقفى مطلع القرن العشرين — ولكن تميزه عن المثقفين الاخرين يتمثل خاصة فى أنه ركز على مسألة التعليم ونشر الثقافة منظرا فى كتاباته أولا ، ثم ممارسا فى مناصبه السياسية التى تولاها فيما بعد . ولكنه لم يهتم بالمسألة الثقافية معزولة عن الميادين الاخرى التى تتنزل فيها الثاقفة والتعليم ، بل طرح بالوضوح ذاته ، المسألة الحضارية بأكملها ، وكان بالفعل أبرز صوت فى الثقافة العربية المعاصرة

---

(٨) « مستقبل الثقافة » ص ٤٦٥ — ٤٦٦ .

يطرح الثقة بالغرب والحضارة الاوربية ، ويدعو الى قبولهــا كاملة بمثل هذه الجرأة والصراحة والانفتــاح ، قبل أن تثور الحركــة الاسلامية على الاتجــاه العلمانى الليبرالى الصريح فى الفكر العربى المعاصر . لذلك نجده يهتم فى اطار اهتمامه بالقضية الثقافية ، بالسياسة ونظام الحكم والاقتصاد وقضايا المجتمع لأن هذه الميادين كلها تؤثرعلى الوضع الثقافى بمصر وعلى علاقتها بأوربا والثقافة الغربية . فلو أخذنا كتاب « مستقبل الثقافة فى مصر » وهو أساسا مشروع ثقافى متكامل للسياسة التعليمية بمصر الثلاثينات – لوجدنا هذه القضايا جميعها حاضرة فى الكتاب لأنها على صلة وثيقة بالثقافة والتعليم .

ومثلا يهتم الدكتور طه حسين بقضية الطبقات الاجتماعية وما يمارسه عليها الاستعمار من تمايز ، وحرمان من التعليم – ويعالج هذه القضية من زاوية انعكــاسها على هذه الطبقــات وما قد تتسبب فيه لمصر من حرمان من عقولهــا المفــكرة .

وبذلك جاء فى ال كتاب خطاب ناقد للسياسة الاستعمارية فى التعليم وكاشف عن تناقضها – وناقد فى نفس الوقت للمناهج التقليدية فى التعليم بمراحله اذ أن هاجس الدكتور طه حسين وما يطمح اليه هو أن يتاح لمصر ممارسة التفكير ولا تفكير فى نظره بغير ثورة على المنــاهج التعليمية القــائمة والتى لا تهدف الا الى تخريج فئة بسيطة من الموظفين ، كما أنه لا تفكير الا بفضل سياسة ديمقراطية تتيح « لابن الفقير وابن الغنى » حظا مساويا من التعليم – ذلك أن السياسة الاستعمارية كان يعنيها حرمــان الفقراء من التعليم : لأن المدرسة أو المعهد أو الجامعة كانت أحد أجهزة المؤسسة الرأسمالية من الناحية الاقتصادية ، والدولة لم تكن تسعى لوضع « المال العام » فى خدمة أفراد الشعب ونشر التعليم وانما كانت تسعى الى استغلال الجهاز التعليمى كمصدر ربح .

لذلك يتجه الاصلاح الاجتماعى فى خطاب طه حسين الى مقاومة العقبات التى تنشأ عن الظلم وانعدام العدالة بين الطبقات الاجتماعية ومن هذه العقبات ما يرتبط بفساد نظام الحكم ، والتخلف الحضارى ، ومقــاومة هذه الاعراض لن تتسنى الا بعلاج المرض الاساسى وهو الجهل والفقر ، ولذلك تحضر الدعوة الى تعميم التعليم فى جميع مؤلفات طه حسين سواء فى مقاله الصحفى – أو فى مؤلفاته – وتتواصل كاحدى الثوابت فى تفكير الدكتور طه حسين على مدى كامل كتاباته ، فمثلا نجده يعلن فى احدى مقلاته التى نشرها بجريدة السياسة سنة ١٩٢٣ أنه : « لا يعرف بعد المسألة السياسية الكبرى مسألة يجب أن تعنى بها مصر كمسألة التعليم ، بــل أن مسألة التعليم فى مصر يجب أن تقــدر كما تقدر المسألة الكبرى لأن كلتيهمــا موقوفة على الاخرى من جهة ولان احداهما أبقى أثرا ، وأشد خطرا فى التــأثير من جهة أخرى » وبعد خمسة عشر عامــا يحضر

نفس الموقف ونفس القناعة بأهمية التعليم بالنسبة الى المصريين والى مستقبل الثقافة فى مصر فيقول : « يجب أن يتعلم الشعب الى أقصى حدود التعليم ، ففى ذلك وحده الوسيلة الى أن يعرف الشعب مواضع الظلم . فاذا تعلم أبناء الشعب عرفوا ما لهم من حق فى حياتهم الداخلية فلم يسمحوا لقلة مهما تكن أن تظلم الكثرة ، وعرفوا ما لهم من حق فى حياتهم الخارجية ولم يسمحوا لدولة مهما تكن تظلم مصر أو تستذلها ، والتعليم وحده ، على أن يكون صحيحا مستقيم الأساليب ، هو الذى يضمن للمصريين العدل والمساواة فيما بينهم وبين أنفسهم، والعزة والكرامة فيما بينهم وبين الاجنبى » (٩) .

وبذلك نتبين كيف أن اهتمام طه حسين قد اتجه الى الاحاطة بمشكل التعليم وقد بدأ هذا الاهتمام منذ العشرينات ، واتجه أساسا الى درس مشكلة التعليم واصلاح نظمه فى المراحل الثلاث وأثمر فى الثلاثينات تصورا نظاميا « لمستقبل الثقافة فى مصر » وهو تصور يقيم الارتباط بين غاية التعليم والوجود السياسى لمصر ولعلاقاتها بالامم الاخرى وخاصة المتحضرة منها .

ولذلك أيضا كان التعليم أولى الخطوات فى برنامجه الثقافى الذى يهدف الى انشاء المدرسة الابتدائية فى كل قرية ، والمدرسة الثانوية فى كل مدينة ، ومن أجل ذلك قاوم الاتجاهات التى سعت الى الحد من التعليم بدعوى تكاليفه الباهضة وأنه يتسبب فى البطالة ، لان البطالة لا تعالج بتضييق التعليم ، ولا بانشاء نظام الطبقات ، ولا باحتكار العلم لطائفة قليلة ، وفرض الجهل على كثرة الشعب ، وانما يعالج باصلاح النظام الاجتماعى نفسه ، وجعله قادرا على أن يتيح لابناء الوطن جميعا أن يعيشوا على أرض الوطن -- حتى يرشد الشعب .

وبذلك تبدو أهمية التعليم فى الاصلاح الاقتصادى والاجتماعى بالنسبة الى طه حسين فى اطار عام من الاستراتيجية القومية التى لا تفصل القومية والتى لا تفصل بين المسألة الاجتماعية والمسألة الاقتصادية والمسألة الثقافية والحضارية العامة .

لقد رسم لنا صاحب المستقبل سياسة كاملة للثقافة النظرية ابتداء من التعليم الابتدائى وصولا الى التعليم العالى موضحا ما يجب أن يتوفر بين مراحل التعليم المتتالية من التناسق والانسجام والتكامل ، وتجاوز ذلك الى تحديد دور الدولة فى هذه السياسة وفى انجاحها ودور الاطار المدرس المشرف على التعليم لانه بالتعليم المنظم والقائم على أسس علمية حديثة يمكن لمصر أن تحتفظ بشخصيتها القديمة الخالدة ، وأن ترقى فى الوقت نفسه بحيث تستطيع أن تكون الامة المصرية

(٩) « مستقبل الثقافة » ص ١٤٩ – ١٥٠ .

القديمة ، دون أن يفوتها حظها من هذا الرقى الحديث ، وهذا يقتضى العناية ببرامج التعليم ومناهجه وقواعده النظرية العامة ، وأن يوضع لمصر المستقلة ، نظام تعليم يلائم بلدا مستقلا (١٠) ، وهى رغبة فى أن ترقى مصر الى مستوى الندية مع الامم الاخرى المستقلة .

ان مشروع طه حسين الثقافى قام على ركائز نظرية أمن بها وسعى الى تطبيقها فيما بعد .

وهذه الركائز هى : ضرورة الملائمة بين التعليم بمراحله المختلفة وقدرات المستقبل وضرورة التوفيق بين الجانب النظرى والجانب التطبيقى — وضرورة منح نوع من الاستقلال المالى للجامعة خاصة . أى أن تصور طه حسين لاصلاح التعليم يقوم على طرح جديد لعلاقة الدولة بالمؤسسة التعليمية علاقة مبنية على قيمة الحرية .

وقيمة الحرية من القيم الرئيسية فى فكر طه حسين ، فهو قد نادى بها للمفكرين عامة وللمثقفين ، وللادباء خاصة . « فالادباء عندنا ليسوا أحرارا لا بالقياس الى الدولة ، ولا بالقياس الى القراء . وما أكبر النبوغ الذى يضيع ، ويذهب هدرا ، لانه يكظم نفسه ، ويكرهها على الاعراض عن الانتاج خوفا من الدولة أو خوفا من القراء » (١١) .

ولا يمكن أن نستغرب هذا الالحاح على قيمة الحرية من أديب عاش فى بيئة وفى واقع يشهد مفارقة هامة بين التنظير الذى يقر بقيمة الحرية بالنسبة للمفكر وبين الممارسة التى تعكس ضغطا وتسلطا من الجهاز الحاكم على الادباء والمثقفين — كما أننا لا نستغرب هذا الموقف من أحد أبناء المدرسة الليبرالية فى مصر الثلاثينات ، وهى مدرسة قد سارت منذ البداية فى مسلكين مزدوجين : الاول سياسى مباشر والثانى ثقافى فكرى رفعت فيه شعارات حرية الرأى والتعبير والفكر — وهى مدرسة قد اطلعت على المنظومة الليبرالية الغربية — وانبهرت بقيمة الحرية وممارستها فى المجتمعات الغربية وقد استغلوا كل الوسائل : الادب والصحافة والتأليف والترجمات لأمهات الكتب الغربية — لتأصيل هذه القيمة فى عمق المجتمع العربى . والليبراليون العرب قد رأوا فى الحرية أصل الانسانية الحقة وتشبثوا بها واستعملوها كشعار موافق لحاجات المجتمع والفكر ، وكمطلب جماعى يتطلبه طموح العرب الى التقدم والتطور .

وهذا ما جعل طه حسين يعجب بأولئك المفكرين الذين قاوموا أعداء الحرية وحاولوا الدفاع عن هذه القيمة وترسيخها فى ممارساتهم وتفكيرهم : « والواقع

---

(١٠) السياسة — نوفمبر — سنة ١٩٢٢ .
(١١) نفس المصدر ، ص ٤٧٣ .

أنى معجب بهؤلاء المثقفين من المصريين فهم قد بذلوا من الجهد واحتملوا من العناء : **نشأوا فى بيئة معادية للثقافة أشد العداء** ممانعة لها أشد الممانعة ، قاومهم الشعب لأنه لم يفهم عنهم ، وقاومهم السلطان الظاهر لانه أشفق منهم ، وقاومهم السلطان الخفى لانه رأى فيهم قادة الحرية والهداة الى الاستقلال» (١٢) ولا يخفى ما فى هذا الموقف من تضمين لتجربة طه حسين مع أعداء الحرية ، فهو ذاته قد هوجم وصودر كتابه « فى الشعر الجاهلى » . هاجمه الازهر وهاجمه الشعب ، لانه رأى فى دراسته تجرأ على المقدسات ، واقتحاما للنظام الفكرى للمجتمع المصرى والسلطة فى نفس الوقت .

فقد هوجم الدكتور طه حسين لانه بحث بحرية فى التراث الشعرى العربى ، وصرح بحرية بنتائج بحثه ومفاد هذه النتائج أن النسيج اللغوى والبلاغى للشعر الجاهلى الذى استقر فى الوجدان المتوارث — أنه يمت الى العصر الجاهلى هذا النسيج بصوره وأوزانه وأخيلته ومعتقداته يحمل الدليل على أن هذا الشعر يمت الى صدر الاسلام . وهو بذلك قد دعم الرؤية التحررية الوافدة على الثقافة العربية الاسلامية بشاهد خطير عند الفكر السلفى المحافظ هو اللغة .

تلك كانت الخلفية التى تحرك الدكتور طه حسين فى مواقفه وفى مختلف كتاباته الفكرية والنقدية ـ وهى خلفية تستند الى رؤية ليبرالية للفكر والثقافة ـ وهى الرؤية التى كانت تواجه المدرسة المحافظة وتدعو الى الانفتاح على الثقافة الانسانية وتتجاوز الحدود الاقليمية الضيقة — وهى رؤية أيضا قد ظلت من الثوابت فى كتاباته التأسيسية — وكتابات المواجهة والوضوح ذلك أن مشروعه الثقافى يستمد نموذجه من الدولة الليبرالية الغربية ومن مبادئها التى أفادت منها مصر فى بداية مشروعها الليبرالى وخاصة بنشر قيمة الحرية التى أمكن لطه حسين فيما بعد أن يوطد فيها أسس كتابة نقدية — وتعتبر هذه المرحلة فعلا مرحلة خصب فى الكتابة الادبية عند الدكتور طه حسين حيث ركز قواعد مشروعه فى ظل الاتجاه الليبرالى الذى كان يطمح الى توطيد كيانه فى الحياة المصرية عامة .

ان اصلاح التعليم ورفع الامية ليس الا جزءا من الجهود التى دعا اليها طه حسين لانجاز المشروع الثقافى الذى حدد ركائزه ولان مصر اذا « نظمت شؤون التعليم المدنى والدينى ، لا ينبغى أن ترضى ولا أن تطمئن ولا أن تخدع نفسها ولا أن تظن أنها أدت كل ما يجب عليها للثقافة فانها ان نهضت بكل ما طلبنا

---

(١٢) نفس المصدر ، ص ٤٦٦ .

اليها أن تنهض به لم تتجاوز أن تؤدى ما عليها من الواجب لنوع بعينه من أنواع الثقافة الرسمية المنظمة .

وهناك واجبات أخرى يجب أن تؤديها مصر دولة وشعبا لانواع أخرى من الثقافة ، ليست محصورة فى المدارس ولا مقصورة على معاهد التعليم (١٣) .

ان الدكتور طه حسين يقدم لنا تصورا شاملا للثقافة ، يتجاوز الحدود الضيقة للتعليم ، فالتعليم ليس الا مسلكا من مسالك الثقافة بشقيه : المدنى والدينى - ولكن الثقافة تشتمل كل مظاهر النشاط الفكرى والابداعى والعلمى والمعرفى - وهى التى بقيت مقصورة فى نظر طه حسين عن أن ترتقى من مرحلة الاستهلاك الى مرحلة الانتاج : الانتاج الفكرى الذى يمكنها بمقتضاه أن تصدر منتوجاتها الى الامم الاخرى وأن تعرف بفكرها وبابداعها شعوبا أخرى . وهذا هو الاساس الذى تقوم عليه رؤية طه حسين لعلاقة الثقافة العربية بالثقافة الغربية ان أقصى ما يطمح الى أن تنجزه الثقافة العربية هو أن تبلغ مستوى الندية مع الثقافة الاوربية ، تلك الثقافة التى تحتل المركز فى الفترة المعاصرة وهذا ما صاغه صراحة فى قوله فى خاتمة كتاب المشروع الثقافى : « ولابد من أن يتعاون الشعب والدولة على أن تتجاوز الثقافة الوطنية حدود الوطن فتغدو أمما أخرى قد تحتاج الى هذا الغذاء المصرى وتتصل بأمم أخرى راقية قد لا تكون محتاجة الى ثقافتنا المصرية ، ولكننا نحن محتاجين الى أن تعترف لنا هذه الامم بأننا لسنا خاملين ولا خامدين ولا قاعدين ولا عيالا ، ولابد أن يتعاون الشعب والدولة على تحقيق الصلة المنظمة الخصبة المنتجة بين مصر وبين الثقافات الأجبنية ، على اختلافها وتباين لغاتها ومناهجها ، لان مشاركتنا فى الحياة الثقافية لا تكاد تذكر ، وستظل مشاركتنا فى الحياة الثقافية ضئيلة وقتا يختلف قصرا وطولا باختلاف ما نبذل من جهد ، وأخشى أن يكون تقصيرنا فى ذات الثقافة شديد الخطر على مكانتنا السياسية والاقتصادية ، لان الفوز فى السياسة والاقتصاد لا يتأتى للامم الجاهلة ، ولا للشعوب الغافلة ، ولا للدول التى لا تمنح الثقافة من عنايتها الا حظا يسيرا (١٤) لان الاستقلال الثقافى لا معنى له الا اذا كان أخذا و عطاء : أخذا لما تنتجه الامم الاخرى من أنواع المعرفة ، واعطاء لما ننتجه نحن من أنواع المعرفة .

تلك هى زبدة لرؤية طه حسين فى هذه القضية وهى رؤية كما تتبعنا أسسها متكاملة تقوم على تصور حضارى شامل ينزل القضية فى اطارها السياسى والاقتصادى والاجتماعى والحضارى الشامل ، وهى رؤية تستحضر دائما

---

(١٣) نفس المصدر ، ص ٤٥١ .
(١٤) نفس المصدر ، ص ٤٥٢ - ٤٥٣ .

وبكثافة النموذج الغربى : نموذج الثقافة الغربية المعاصرة — لان هذه الثقافة أو بالأحرى صعود هذه الثقافة الى مركز العالمية هو الذى كان الحافز أمام اثارة هده القضيه — وهو صعود قد استفز الفكر العربى المعصر الى اقتراح حلول ومواقف للازمة الحضارية التى وعى بها — وهى حلول يمكن اختزالها فى علاقة القديم بالحديث أو الاصالة بالمعاصرة ، أو التراث بالحداثة .

وان كانت بعض التيارات قد صاغت حلولها على أساس المفاضلة بين احدى طرفى الثنائية : القديم / الحديث أو الاصالة والمعاصرة — وخاصة التيار المحافظ الذى رفع آلية الاحياء كضمان للاصالة واستعادة لمرتكزات هذه الاصالة — وهو خطاب يتضمن خطابا موازيا يقوم على ازاحة الغرب وعدم الاعتراف به وتغييبه ولو شكليا . وتضخيم التراث واسناد الدور له فى تأسيس الاصالة كواجهة لرد الحضارة الغربية المعاصرة ، هو فى وجه من وجوهه اسناد لهذه العلاقة التى وهنت وربطها برموز تضمن لها البقاء ، فقد تحول رمز الهوية مثلا الى ركيزة ثابتة وتحولت أشكال التراث الاسلامى الى رموز متضمنة لحلول الحاضر وهو موقف قد رأى فى الثقافة الغربية خطرا على الاصالة العربية — لانه وعى بأن هذه الثقافة تمارس نوعا من الاقصاء الحضارى على بقية الثقافات الاخرى بازاحتها عن مركز المبادرة والفاعلية ، وبافقادها قيمتها التاريخية والمعرفية .

ولكن بعض التيارات الاخرى قد حاولت فك التعارض بين تراثها والثقافة الغربية وحاولت تجاوز الموقف الاستردادى الذى بحث عن الحلول فى التراث وفى الاطر الثقافية القديمة — لأن هذا الموقف يفقد الامة التى تمارس المبادرة التاريخية والفعالية الراهنة ولان مسألة النهضة ليست معلقة على التراث أو على الثقافة الاصيلة ، وانما على شروط تاريخية وسياسية واقتصادية واجتماعية ، ولان ما كا نعاملا من عوامل النهضة التاريخية الماضية ليس بالضرورة عاملا فى النهضة المقبلة والمستشرفة .

ولعل من الاسباب التى جعلت النهضة تبقى حلما ، ومشروعا ولم تتحقق هو أن هذه النهضة التى أصبحت هاجس الفكر العربى منذ اتصل بالفكر الغربى واشكال النهضة قد مثل بالنسبة الى بعض المثقفين اختيارا بين القيم القديمة والقيم الحديثة — ولم يبقى لهم من وسيلة لتجاوز الشعور بخطر الحضارة الغربية الا الاحتماء بالتراث وبالماضى لانقاذ الذاتية العربية الاسلامية المهددة باعتبارها تميزا وخصوصية ، قبل أن تكون استقلالا حقيقيا وفاعلية .

وهذا ما سعى الدكتور طه حسين الى تجاوزه بتأسيس رؤية جديدة لا ترى أن هناك خصوصية ثقافية يتميز بها العالم العربى ، والثقافة الغربية التى قامت على التقنية « لم يبدعها الغرب وحده وانما هى من ابداع ثقافات عدة »

فالحضارة الانسانية وحدة تتنقل تدريجيا من مكان الى مكان آخر ثم تتغلغل فى صميم أمة لكى تصبح جزءا منها ومن كيانها ، وبهذا الاعتبار تصبح الحضارة الغربية هى خلاصة الحضارات والامم السابقة ، ويصبح أخذنا منها ، هو أخذ من بناء شاركت الانسانية فى اقامته ، فلا يمكن بالتالى الحديث عن ميزات الثقافة العربية ، لان كل ميزات لها هى مشتركة ولا يمكن عزل هذه الثقافة والقعود بها عن الاتصال بالثقــافة الغربية المعاصرة — فهذه الثقــافة محصلة شاملة لعدة مكونــات تاريخية — وأن المبــادرة هى اليوم بين يدى المثقــفين لا بين يــدى الاسلاف وأن دخول قيم جديدة تحاور القيم الماضية فى الثقــافة العربية لا يعنى افنــاء لها .

كما أنه من الخطأ فى نظر الدكتور طه حسين الاعتقاد بأن الانكفاء على الذات ومنع التبادل الثقافى مع الآخر الغربى من أجل حماية الثقافة القومية يمكن أن يحل الازمة الحضارية — لأن الحضارة واحدة وعالمية ، بينما الثقافات كثيرة وقومية ، ولذلك يطرح صعود ثقافة أو تحولها الى ثقــافة الحضارة اشكــالات كبيرة ومعقدة على الثقــافات الاخرى ويدعوها الى عملية مراجعة عميقة ذاتيــة لبنياتها وطرق تعاملها مع الواقع وأشكال وأسباب استجاباتها لهذه الاشكالات.

وان الاعتراف بأزمة الثقافة هو الشرط الاول لفهمها ومعالجتها وطالمــا بقيت الثقافة القومية فاعلة ومؤثرة فى المجتمع وفى المؤسسات — لا مجال للحديث عن أزمة ، ولا مجال لظهور أزمة الاستلاب — ولا الهوية . لكن اذا ما تواتر تراجع الثقــافة القومية أو استبعــادها من ميدان الفعــالية وفك رباطاتها بــالواقع الراهن — فانها تفقد بالتالى أسباب رقيها وتطورها وتتحول فى ذهن أصحابها الى تراث أى الى شىء ناجز ومكتمل .

ان الحل يمكن فى اعادة صياغة السؤال الذى طرحه الرواد منذ القرن الماضى طرحا مغلوطا اذ تساءلوا : كيف نحمى ثقافتنا من الثقافة الغربية ؟ واستبداله بسؤال آخر صاغــه طه حسين هو : كيف نستوعب الحضارة من أفق ثقــافتنا وانطلاقا من أطرها ومنطلقاتها الذاتية ؟ أى كيف نعزل الحضارة العــالمية عن مسبقاتها المرجعية الخاصة بالظروف التى دفعتها الى مرحلتها الاخيرة ، وكيف نتمثلها فى أطر ثقافتنا الذاتية .

ومن الواجب الاعتراف بــأن عملية الفصل بين الثقــافة الغربية والحضارة ليست عملية سهلــة ، ولا متيسرة بسرعة ، وهى تفترض القدرة على استعــادة المبادرة التاريخية ، والجهد المتواصل للتغلب على التنــاقضات الداخلية . ولا تستطيع أية أمة أن تستعيد زمام المبادرة التاريخية والفعالية الا بقدر ما تنجح فى تأسيس مرجعية ثابتة وعميقة الجذور مرتبطة بتاريخها أو بتجربتها التاريخية .

كما أنه ليس بامكان أى ثقافة أن تؤسس وجودها على مرجعية خارجية مستمدة من تـاريخ آخر مستقاة من ثقـافة أخرى . أى لا تستطيع أن تجعـل من رمـز استبعادها مرجعا لنهضتها المنشودة ؟

د. منية الحمامى

مصـادر البحث ومراجعـه :

- د. طه حسين : مستقبل الثقـافة فى مصر – ضمن الاعمال الكـاملة . المجلد التـاسع : علم التربية .
- هشام شرابى : المثقفون العرب والغرب : عصر النهضة ١٨٧٥ – ١٩١٤ . طبع بدار النهار للنشر – بيروت ١٩٨١ .
- غالى شكرى : ثقافتنا بين نعم ولا – طبع بدار الطليعة بيروت .
- غالى شكرى : النهضة والسقوط فى الفكر المصرى – دار الطليعة بيروت
- عبد الله العروى : مفهوم الحرية – طبع بيروت .
- عبد الله العروى : مفهوم الايديولوجية – طبع . بيروت
- برهان غليون : اغتيال العقل : محنة الثقفاة العربية بين السلفية والتبعية – طبع بدار التنوير للطباعة والنشر بيروت – ط ٢ – ١٩٨٧

المراجـع الأجنبـية :

— Abdallah Al Eroui: «La crise des intellectuels Arabes». Traditionalisme au historicisme? François Maspero. Paris y em 1978.

— Hichem Sharabi: «The crisis of the intelligentsia in the middle East».

الفكرة المتوسطية عند طه حسين

ها نحن هنا فى غرنـــاطة بنى نصر ، قاب قوسين أو أدنى من بحرنا الشامى الرومى ، لنحي الذكرى المائوية لولادة ابن مصر العريقة التليدة ولنحيي روح عميد الادب العربى الغنى الخالد . وكأني بروح طه حسين الابية الطاهرة ترفرف الآن هنا فى فحص غرناطة وأجواء جنات العريف وأفنـــاء قصر الحمراء وتحلق فيما بيننا بهذه القاعة ذاتها لتحيينا بمثـــل ما نحييها ونحي ذاكرها ازاء بحرنا الابيض البديع : تحية منها اليه واليكم بله تحية منى اليها واليه واليكم :

بم أناجيك ، أيها البحر اللجين ، يا مهد الحضارات ويا صلة الشعوب . انى أسائلك عن أهليك وذويك، أولئك الذين عبروك ومخروك، وشقوا عبابك بأشرعتهم وبواخرهم سفنا تبحث عن موانىء نائية أو تتخذ مراسى جديدة فى حوضك المكتنز خيرا ونورا ، أولئك الذين رفت راياتهم فى سمائك الجلية فتمازجت ألوان الرايات بأقواس القزح وبأجنحة العقبان والنوارس .

أين الفنيقيون ينطلقون من صيدا بساحل بـــلاد الشام ليحطوا بقرطاج عنـــد شواطىء تونس الخضراء ويآخوها بقرطـــاجنة عند مطلات الانـــدلس ويروحوا ينيرون بحر الظلمـــات بمدنيتهم وحريرهم وبلـــورهم أو يدوروا حـــول الشاطىء الافريقى من المحيط الاطلسى ليعودوا عبر البحر الاحمر اليك ؟ . أين المصريون بناة الاهرام السامقة معانقات السحاب ، وحملة أشعة المعرفة من فنار الاسكندرية الى روابى آثينا وساحات اسبرطة ؟ . أين الاغريق بحارتك الاوفيـــاء يشرعون فى رحلتهم حـــاملين العلم والفلسفة من جزر اليونـــان ليذروهما عنـــد سفوحك وفى أحضانك ، فتشع الاسكندرية وأنطاكية ساريتين تهديان العيون الظامئة الى مناهل النور ومنارتين تبثـــان الحكمة والهـــدى ؟ أين الرومـــان الذين وحدوا أجزاءك وجمعوا ضفافك تحت راية العدل والقـــانون ؟ أين العرب المسلمون دعاة رسالة السمـــاء الخيرة النيرة الذين شقوا عبـــابك ففتحت صدرك تحضن الفتية السمر وتطرب لصهيل خيولهم وتنشد أشعارهم وترتل آيات لغتهم ذات الجرس المتناغم المتناسق فأهديت حضارتهم الى كافة الشعوب وهديتهم الى سبيل الصواب فحمد لك ذلك بعضهم وأنكر فضلك بعضهم . وكـــأن لسان حالك ينطق بلسان العربى ويـــنشد :

رفــدت ينــابيع الحضارة بحره فامتــاح منه السلسبيل وانعمــا
زق الفراخ الزغب فيض رسالــة مذ راشها عقت وأنكرت الفمــا (١)

بيد أن الاسبان لم ينكروا هذا الفضل بـل تمثلوا حضارة العرب وأغنوها وأضافوا اليها بعدا جديـدا اذ حققوا أمنية قديمة فى نفسك باجتيـازهم البحر المحيط واكتشافهم العالم الجديد فنقلوا اليه علمك وفنك وأسلوبك فى الحياة .

ها أنت ، أيها البحر الابيض الناصع الرائع ، تشتاق الى أهليك وذويك وتحن الى تراثك ومـاضيك وتتمنى أن تقترب أجزاؤك وتتوحد أعضاؤك لتعـود بحرا واحدا يضم شمل بنـيك المشتتين على ضفـافك الاربع فى عروة وثقى تؤلف بين شعوبك الوليدة من رحم واحدة والرضيعة فى مهد مشترك والناشئة فى حوض جامع ، وأنت الرحم والمهد والحرض ، وأنت الوسيط بين القارات والشعوب .

ان بحرنا هذا لزيتونة لا شرقية ولا غربية . رفدته الحضارات جميعها منذ أبد الآبدين بخلاصة علومها وبصفوة فنونها وبزبدة آدابهـا وبسلافة معارفها فصهر فى بوتقته هذه الحضارات كلها مضفيا عليها من روحه البعد الانسانى ومن سخائه فلسفة فى الحيـاة تقوم على المدرحية أى المـادية الروحية فى علاقة جدلية تضمن للتراث الانسانى الديمومة والصيرورة أى أنها تحتفظ بمـا ينفع الناس ويتناسب مع العصر ويرهص ما هو آت .

لا فرية فى أن الضفاف الاربع لبحرنا هذا قد ساهمت جميعها فى هذه الحضارة المتوسطية التى هى قاسم مشترك أعظم ، جامع بين شعوبه التى هى فى حقيقة الامر شعب واحد ذو لغات متعددة الان ، غير أنه عرف فى بعض حقب تاريخية ما نستطيع أن ندعوه بالتوحيد اللغوى كذلك ، فمن الاغريقيـة الى اللاتيـنية فالعربية التى هى آخر اللغـات المتوسطية كمـا أن الاسلام هو خـاتم الاديان السماوية . ولذلك فانه لعلى خطأ فادح من يظن أن الفتح الاسلامى لشبه الجزيرة الايبيرية كان أول اتصال بالمعنى الحضارى وكذلك البشرى بين الوطن العربى والعالم الاسلامى وبين الاندلس . فاذا كانت الاندلس حصيلة انصهار العرب والايبيريـين نتيجة الجذب والجبذ فانها كانت أيضا بؤرة اشعـاع الحضارة المتوسطية فى أوربا وفى العـالم الجديد بل قـل هى تجاوز المتوسط الى ما وراء حوضــه .

لا يستغربن أحد اذا أنى اتخذت الفكرة المتوسطية عند طه حسين موضوعا لحديثى اليكم عنه ، فقد تتلمذت منذ نعومة أظفارى على أدبه الجم وعلمه العميق وأسلوبه الرشيق بعد أن أنعم الله على باعادة البصر الى كما من الله عليه بالبصيرة

---

(١) محمود صبح : كرم من فلسطين ، ص (٤٤) معهد الدراسات الاسلامية ، مدريد ١٩٧٢ .

الثـاقبة . وان أنس لا أنس أنى استمعت اليه وهو يلقى محاضرة على مـدرج جامعة دمشق عن الشعر فى بلاد الشام فازداد اعجابى به وتقديرى له ، ولكم كانت دهشتى كبيرة حين سمعته يقول لأستاذى شاكر مصطفى الذى كان دليله وعصاه فى رحلته الشامية هذه : « أرنى غوطة الفيحـاء » ، ومنذ ذلك الحين طفقت أنتبه الى كثرة ما يردده فى كتـاباته من هذا الفعل ومرادفاته ومشتقاته . وهى كثيرة جدا ، ولا أدرى ان كان ثمة دراسات لغوية حول هذا الشأن .

لكن الدراسات حول الفكرة المصرية فى اطـار حوض البحر المتوسط عنـده كثيرة متنوعة وان نعتها بعضهم أحيانا بالتأثير الاوربى ووصفها بعضهم الآخر أحايين أخرى بالميـول الغربية . أمـا هو فانه أسهب فى بسطهـا وعرضها على صفحات كاتابه الذى أثار ضجيجا شديدا بقدر ما أثاره كتابه **فى الشعر الجاهلى** ، ألا وهو **مستقبل الثقافة فى مصر** ، وكان ثالثة الأثافي كتابه الثالث : **قادة الفكر** ، حتى أن بعض المتزمتين من القوميين العرب أو من ذوى الاتجاهات الاسلامية والنزعات الشرقية اتهمه بالانحراف والتبعية والالحاد ، فوقف هو صلبا عنيدا أمام هؤلاء وأولئك يدافع عن هذه الفكرة فى حماسة بليغة أدت بـه الى التطرف أحيانا والى التناقض أحايين أخرى .

لعل فى جوانبه على سؤال النـاقد المصرى غالى شكرى الذى ضمنه كتـابه : **ماذا يبقى من طه حسين** ، صفوة القول فى هذا الشأن :

— من الافكار المحورية الهامة التى عرفتها بعض مراحل تطوركم ، ما يمكن تسميته بالفكرة المصرية فى اطار حضارة البحر المتوسط ، فهل لكم أن توضحوا الظروف التاريخية التى رافقت ميلاد هذه الفكرة وأبعادها والمصير الذى أنتهت اليـه ؟

— لماذا يخيفكم البحر المتوسط كأنه ليس بحرنا ؟ أم أنكم صدقتم أنه بحر الروم ؟ انه بحرنا كما هو بحرهم . وهو وليس عازلا مائيا بين الامم بقدر ما هو وسيلـة اتصال . ليس لدى جديد فى هذه النقطة . فرنسا وايطـاليا واليونـان يخصوننا كمـا نحن نخصهم . قرابتـنا لهم قرابـة حضارية فمن المستغرب أن يضمنا معهم شاطىء واحد ولا نتأثر بهم أو نؤثر فيهم . والطبيعى أن نتبـادل واياهم التأثر والتأثير ، لا بمنطق الدائن والمدين ولا بمنطق التاجر والزبائن ، وانما بمنطق الجوار . قد يسىء أحدهم معاملة جاره وقد يحسن الآخر ، قد تتيح الظروف للجميع معاملة الند للند ، وقد تسمح بقهر الواحد الآخر ، ولكن التأثر والتأثير موجودان فى جميع الاحوال ، وليس المهم أن نأخذ منهم بقدر عطـائنا

لهم ، فقد لا يكون بحوزتنا الآن ما نعطيه ولكن المهم هو احتكاك العقل والضمير والروح » (٢) .

لدى استعراضنا هذا الجواب نتبين فى وضوح أن طه حسين فى فكرته المتوسطية لم يكن متأثرا بظروف تاريخية كانت تجتازها مصر آنذاك ، وكذلك لم تكن مرحلة من مراحل تطوره الفكرى بل كانت المحور الأساسى الذى كون فكره وكور عقله . وأنا زعيم بأن هذه الفكرة لديه هى العامل الاول الاساسى فى تكوين فكره وليس كما تقول الباحثة المصرية رشيدة مهران فى كتابها **طه حسين . بين السيرة والترجمة الذاتية :**

« أما العامل الثالث الذى اشترك فى تكوين فكر طه حسين هو التراث اليونانى والرومانى .. الذى انبثقت منه المعرفة الاولى للانسان المتحضر . وأراد المفكر أن يتعرف على هذه الاشعة المبكرة .. وخاض الصعب ليصل الى هذه المعرفة ولم تقف اللغة الجامدة الهامدة عقبة فى سبيله .. ولم تقف الآفة المعوقة حائلا . أراد أن يتعرف الناس التاريخ اليونانى الذى يرى بينه وبين التاريخ المصرى والاسلامى صلة كبيرة . لذلك فتح باب الدراسات اليونانية على مصراعيه وأراد للجامعة أن تحذو فى نهجها حذو جامعات الغرب ففرض على تلامذته دراسة التاريخ اليونانى .. ورضى قوم عن ذلك وسخط آخرون وكان الساخطون أكثر من الراضين ولكن هذا لم يفت فى عضده . وقدم لقراء العربية نماذج مختارة من الشعر التمثيلى ومن القصص التمثيلى عند اليونان .. » (٣) .

وما أنا بمتفق مع الدكتور شكرى عياد حين يقول فى كتابه **تجارب فى الأدب والنقد** : « أسلوب طه حسين فى امتداده وتماسك أجزائه وتصفحه لجوانب الموضوع الواحد ، موسيقاه وتوازن مقاطعه ووقار عباراته مهما تمتلىء بالعاطفة أسلوب لا يمكن أن يكون الا ثمرة التقاء الثقافة اليونانية بالثقافة العربية فى ذهن خلاق » (٤) .

واظن أنكم تتفقون معى بأن أسلوب طه حسين هو أسلوب جاحظى ، أخذ عن عمر بن بحر منهجه فى الاسهاب والاطناب ، فى التحليل والتفريع ، فى الانتقال من فكرة الى فكرة ومن خاطر الى خاطر ، فى تناسق العبارات وتوافق الجمل ، فى اختيار اللفظ الرشيق والكلمة الدقيقة ، غير أن مزاج طه حسين لم يكن يرتاح

---

(٢) غالى شكرى : ماذا يبقى من طه حسين ، ص (٣٨) ، دار المتوسط ، بيروت ١٩٧٤ .
(انظر الترجمة الاسبانية لهذا الحوار فى ملحق محاضرتنا هذه)

(٣) رشيدة مهران : طه حسين ، بين السيرة والترجمة الذاتية ، ص (٩١) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الاسكندرية ١٩٧٩ .

(٤) شكرى عياد : تجارب فى الادب والنقد ، ص (٦٧) .

الى مزج الجد بالهزل كما كان عليه مزاج الجاحظ وكذلك علينا أن نرجع أسباب الاسهاب عند عميد الادب العربى وبعض تناقضاته الى أنه كان يملى املاء وما كان ليستطيع أن يعيد النظر فيما يكتب . فلنوجز الآن بعضا من هذه التناقضات وبعضا من هذه المبالغات :

يتساءل : « هل العقل المصرى شرقى التصور والادراك والفهم والحكم على الأشياء ؟ وبعبـارة موجزة جلية : أيهما أيسر على العقـل المصرى : أن يفهم الرجل الصينى أو اليابانى ، أو أن يفهم الرجل الفرنسى أو الانجليزى ؟ » (٥) .

لا أظن أنه كان فى مصر ، من بين دعاة الشرق ، من يفكر فى الصين أو اليابان حين يدعو الى الوحدة الاسلامية أو يحن الى الخلافة العثمـانية أو يتطلـع الى تضامن الشرق ، ثم من قال بأن الرجل الانجليزى ذو تكوين متوسطى ؟

يضيف : « ومـا أظن أن الصلة بين المصريين القدماء والبـلاد الشرقية قد تجاوزت هذا الشرق القريب الذى نسميه فلسطين والشام والعراق ، أى هذا الشرق الذى يقع فى حوض البحر الابيض المتوسط » (٦) . ويقول فى موضع آخر: « وأنا أفهم فى وضوح ، بل فى بداهة ، أن نشعر بالقرابة المؤكدة بيننا وبين الشرق الأدنى ، لا لاتحاد اللغة والدين فحسب بل للجوار الجغرافى ، وتقـارب النشأة والتطور التاريخى . فأما أن نتجاوز هذا الشرق القريب الى ما وراءه ، فلا أفهم أن يقوم الامر فيـه على الوحدة العقلية أو على التقـارب التاريخى . وانما أفهم أن يقوم على الوحدة الدينية ، أو على تبـادل بعض المنـافع المؤقتة التى تتصل بالسياسة والاقتصاد » .

اذا كان العراق بلـدا متوسطيا من الجانب الحضارى وليس من الجـانب الجغرافى بطبيعة الحال فكيف لا تكون تركيا بلدا متوسطيا كذلك ، وهى متأثرة أيضا بالحضارة المتوسطية وهى جغرافيا تطـل على البحر الابيض وتربط بين القارتين الآسيوية والاوربية ؟ لقد وقع أستاذنا طه حسين فى الخطأ الذى يقـع فيه كثير من العرب حين يرجعون الانحطاط والتـأخر الى الاتراك العثمانيين فقط ولا يعترفون بأن عوامل سلبية ذاتية هى التى أدت الى انحطاطنا جميعا عربا وأتراكا ، وهذا لعمرى ، هو ما يسمى بعلم النفس اضفاء أى اضفاء النقص فى الذات على الآخر ، فهو يقول : « على أن مذاهبنا القديمة فى التعليم قد كانت هى المذاهب التى كان يذهبها الاوربيون ويتخذونها أصولا لحياتهم العقلية فى القرون الوسطى . وأكبر الظن ، بـل الحق الذى لا شك فيه ، أنهم قد أخذوا عنـا هذه

---

(٥) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر ، ص (١٣) ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٤٤ .
(٦) المصدر نفسه ص (١٤)
(٧) المصدر نفسه ص (١٦)

المذاهب كما نأخذ عنهم اليوم ، وساروا سيرتنا كما نسير نحن سيرتهم اليوم . فالفرق بيننا وبينهم فى حقيقة الامر لا يتصل بطبائع الأشياء وجواهرها ، وانما يتصل بالزمـان ليس غير . بدأوا حيـاتهم الحديثة فى القرن الخـامس عشر ، وأخرنا الترك العثمـانيون فبدأنا حيـاتنا فى القرن التـاسع عشر . ولـو أن الله عصمنا من الفتح العثمانى لاستمر اتصالنا بأوربا ولشاركنـاها فى نهضتها ، ولسلكنا معها الى الحياة الحديثة نفس الطريق التى سلكتها ولتغير وجه العالم ، ولكان للحضارة الحديثة شأن غير شأنها الآن » (٨) .

فكيف يفهم طه حسين أن يقوم التقارب مع البلاد العربية فى الشرق الادنى على أساس الوحدة الدينية علمـا بأنه يجزم القول : « ومن المحقق ان تطور الحيـاة الانسانية قد قضى منـذ عهد بعيد بأن وحدة الـدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساسا للوحدة السياسية ولا قواما لتكوين الدول .. ؟ » (٩) وكيف ينفى عن مصر انتمـاءها الى العـالم العربى حين يزعم : « والتـاريخ يحدثنا كذلك بأن رضاهـا عن السلطان العربى بعد الفتح لم يبـرأ من السخط ، ولم يخلص من المقاومة والثورة ، وبأنها لم تهدأ ولم تطمئن الا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة فى ظل ابن طولون ، وفى ظل الدول المختلفة التى قامت بعده » (١٠) .

لا أقـدر على أن أفهم كيف نسى الدكتور طـه حسين أن هذا التـاريخ نفسه يحدثنا عن أن أرض الكنـانة كانت وما زالت معقل العروبة وأنها حين اتحدت مع بلاد الشام استطاعت أن تهزم المغول والصليبيين ؟ . وكيف نسى ما يقوله فى موضع آخر من كتابه : **مستقبل الثقافة فى مصر** اذ دعا الدولة الى القيـام باداء واجبها فى تعليم المصريين جميعا حتى الأقباط منهم اللغة العربية ، فهو يقول : « واذا فنحن لا نتعلم اللغة العربية ولا نعلمها لأنها لغة الدين فحسب ، وانما نتعلمها ونعلمها لانها أوسع من ذلك وأشمل وأعم . ونحن نتعلمها ونعلمها لانها لغتنا ولانها لغة الاجيال المقبلة أيضا أو لاننا نريد أن تظل لغة لهذه الاجيال»(١١)

وهو يؤكد فيما أوردنـاه من نص له على أن الاوربيين قـد اتخذوا المذاهب العربية القديمة فى التعليم أصولا لحيـاتهم العقلية فى القرون الوسطى ، فكيف فاته ذاك ؟ ولم تناسى ما كرره مرارا وتكرارا : « فقد قدمت أن الدين مقوم من مقومـات الشخصية الوطنية . وأنـا مؤمن بهذا فيمـا بينى وبين نفسى أشد الايمان . وقد كانت مصر ملجـأ للتعليم الدينى الاسلامى حين انحسر ظله عن

---

(٨) المصدر نفسه ص (٣٧)
(٩) المصدر نفسه ص (٢٠)
(١٠) المصدر نفسه ص (٢٠)
(١١) المصدر نفسه ص (٧٠)

الأقطار الاسلامية ، وكانت مصر معقلا للاسلام حين عجز عن حمـايته كثير من بلاد المسلمين .

فهذا مجد تليد لمصر لا ينبغى أن تفرط فيه ، أو تقصر فى ذاته . بـل ينبغى أن تحوطه وتنميه ، وأن تصبح كما كانت فى العهود القديمة موطن الهدى ومشرق النور للبلاد الاسلامية كافة ؟ » (١٢) .

وكيف خانته الذاكرة وأنساه الشيطان الرجيم دحضه لبعض آراء ابن خلدون « واذا كان ابن خلدون لم يفهم أن الحضارة التى تمتع بها هى من صنع العرب.. فلا ريب أن ذلك لان المذهب الذى يدرس به التاريخ ضيق جدا ؟ » (١٣) .

ولننتقل الآن الى ما يتعلق بتأثير مصر فى اليونان وتأثرها بها . يورد الاستاذ طه حسين على عادته فى الاسهاب والتكرار الأدلة الكثيرة عن هذه العلاقة بين كلا البلدين وبين كلتا الحضارتين فيقول : « وكان اليونان فى عصورهم الراقية كما كـانوا فى عصورهم الاولى ، يرون أنهم تلاميذ المصريـين فى الحضـارة وفى فنونها الرفيعة بنوع خاص .

ثم جاء التاريخ فلم يكذب شيئا من هذا ولم يضعفه ، بل أيده وقواه . فالتأثير المصرى فى فنون العمـارة والنحت والتصويز عند اليونـان شىء لا يجحد ولا يمارى فيه . والتأثير المصرى يتجاوز الفن الرفيع الى أشياء أخرى تمس الفنون التطبيقية ، وتمس الحياة العملية اليومية ، وقد تمس السياسة أيضا » (١٤) .

وهو لم يقصر التأثير فى اليونان على مصر وحدها بل يرى : « ومن الحق أن نعترف بـأن مصر لم تنفرد بالتأثير فى حيـاة اليونان ، ولا فى تكوين الحضارة اليونانية والعقل اليونانى ، وانما شاركتها فى ذلك أمم شرقية أخرى ، كان لها حظ موفور من الحضارة والرقى ، وهى هذه الامم التى كانت تعمر هذا الشرق القريب .

هذه الامم التى كانت كمصر مهدا للحضارة فى حوض البحر الابيض المتوسط. وكما أن اليونـان يعرفون الفضل لمصر فى تكوين حضارتهم فهم يعرفون الفضل للكلـدانيين وغيرهم من هذه الشعوب الآسيوية التى تـأثرت بالبحر الابيض المتوسط» (١٥) .

ويخلص من ذلك كله الى القول : « فاذا لم يكن بد من أن نتلمس أسرة للعقـل المصرى نقره فيها ، فهى أسرة الشعوب التى عاشت حول بحر الروم . وقد كان

---

(١٢) المصدر نفسه ص (٧٢)
(١٣) سامى الكيالى : مع طه حسين ، ص (٤٢) ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٣ .
(١٤) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر ، ص (١٨)
(١٥) المصدر نفسه ص (١٨)

العقل المصرى أكبر العقول التى نشأت فى هذه الرقعة من الارض سنا وأبلغها أثرا » (١٦) .

ولكنه يعود فيطيل : « ومن الاطالة فى غير نفع ولا غناء أن نتحدث عن الفلسفة الاسكندرية التى نشأت عن هذا الاتصال الشديد المتين بين العقل المصرى والعقل اليونانى ، والتى كان لها أبعد الاثر وأقواه فيما أتيح للانسانية من حضارة ، ثم خضعت مصر لسلطان الروم فلم يمنعها ذلك من أن تظل ملجأ للثقافة اليونانية طوال العصر الرومانى ، كما أن خضوع بلاد اليونان نفسها لسلطان الرومان لم يجردها من يونانيتها ، وانما فرض هذه اليونانية على الرومانيين أنفسهم» (١٧) . ونعود نحن فنطيل بايراد ما يقوله فى : **مستقبل الثقافة فى مصر** وينقضه فى كتابه : **قادة الفكر** : « فشرقنا القريب كما رأيت هو مهد هذا العقل الذى يزدهى ويزدهر فى أوربا ، وهو مصدر هذه الحضارة الأوربية التى نريد أن نأخذ بأسبابها . ما أعرف أن للشرق القريب روحا يميزه من أوربا ، ويتيح له التفوق عليها . ظهرت فى هذا الشرق القريب فنون وعلوم وآداب ، تأثر بها اليونان والرومان فأنتجوا حضارة أوربا ، وأعانهم على ذلك المسلمون ، أى أهل هذا الشرق القريب » (١٨) .

أما فى **قادة الفكر** فهو يعتقد ونحن لا نشاركه فى هذا الاعتقاد بل نعتقد بما كان يعتقد هو به فى الصفحة السابقة : « نعتقد – ونظن أن غيرنا من مؤرخى الفلسفة المحدثين يعتقد أيضا – أنه لم يكن للشرق فى تكوين الفلسفة اليونانية والعقل اليونانى والسياسة اليونانية تأثير يذكر ، انما كان تأثير الشرق فى اليونان تأثيرا عمليا ماديا ليس غير . فقد أخذ اليونان عن الشرقيين أشياء كثيرة ولكنها عملية مادية كما قلنا . أخذوا عنهم – مثلا – نظام النقد . وأخذوا عنهم نظام المقاييس . وأخذوا عنهم شيئا من الموسيقى ، وتعلموا منهم فنونا عملية كالحساب والهندسة ، ولكنهم لم يأخذوا عنهم شيئا عقليا يذكر . فلئن كان البابليون قد رصدوا النجوم ووصلوا من ذلك الى نتائج قيمة ، فهم لم يضعوا علم الفلك ، وانما هذا العلم اليونانى لم ينشأ عن النتائج البابلية وانما نشأ عن البحث اليونانى والفلسفة اليونانية . ولئن كان المصريون قد وصلوا الى نتائج قيمة من الهندسة العملية والآلية فليس المصريون هم الذين وضعوا علم الهندسة ، وانما اليونان هم الذين أبتكروه ابتكارا .. » (١٩) .

---

(١٦) المصدر نفسه ص (١٨)
(١٧) المصدر نفسه ص (٢٣)
(١٨) المصدر نفسه ص (٥٩)
(١٩) طه حسين : قادة الفكر ، ص (٣٨) ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية .

أما فى الصفحة السابقة فهو يؤمن : « .. كان الشرق قد انتهى الى درجات من الحضارة مختلفة ولكنها راقية لا تقاس اليها حياة اليونان : كان الساميون فى بابل وآشور وغيرهما ، قد بسطوا سلطانا ضخما ، وأسسوا حكومات قوية منظمة ، وانتهوا الى ألوان من الفن والعلم لا تزال تبهرنا الى الآن . ولست فى حاجة الى أن أحدثك عما كانت مصر قد انتهت اليه من الحضارة واذن ، فليس من شك فى أن الاتصال قد وجد واشتد بين هذه الأمم الشرقية الراقية وهذه الأمة اليونانية الساذجة .. » (٢٠) .

وفى النهاية ينتهى الى القول : « يكفى أن نسجل الحقيقة الواقعة ، وهى أن الحياة اليونانية التى خضعت للشعر فى أول أمرها ، ثم خضعت بعد ذلك للعقل ، كانت أخصب حياة عرفها الانسان فى العالم القديم » (٢١) .

وفى كتابه هذا يحاول طه حسين أن يعقد مراحل متعاقبة فى تطور التاريخ البشرى : **المرحلة الاولى هى مرحلة الشعر** ، وهنا يجد تشابها بين حياة العرب فى الجاهلية وبين الحياة القديمة فى الجزر اليونانية فيحدثنا عن (هوميروس) ، **المرحلة الثانية هى مرحلة سيادة الفلسفة** ، ويبين لنا هنا كيف انتقلت قيادة الفكر من الشعراء الى طائفة أخرى هى طائفة الفلاسفة فيحدثنا عن سقراط والفلسفة السقراطية وعن أفلاطون ويذكر أن زيارته لمصر تركت فى نفسه من غير شك آثارا قوية ، ولكنه يقول بان الحضارة المصرية لم تؤثر فى فلسفة أفلاطون تأثيرا مباشرا بينما أثر المدرسة الافلوطنية التى أنشئت فى الاسكندرية ظاهر بين . وتبلغ هذه المرحلة ذروتها لدى أرسطاطاليس الذى يقول عنه : « واذا فليس من الحق أن أرسطاطاليس فيلسوف قديم ، وانما الحق أنه فيلسوف خالد ملائم لكل زمان ومكان ، وهو — كما سماه العرب حقا — « المعلم الاول » .

وهو بحكم هذا الاسم قائد من قادة الفكر ، أكبر قائد من قادة الفكر . وكيف تريد أن أثبت لك أنه أكبر قائد من قادة الفكر وأنت تعلم معى أن فلسفة أرسطاطاليس سيطرت منذ ظهورها على العقل الانسانى القديم ، وانما هى التى كان لها الاثر الاكبر فى تكوين العقل العربى الاسلامى ، وفى وجود فلسفة العرب وعلم الكلام عندهم ، وهى التى تغلغلت فى الحياة العربية حتى اثرت فى البيان العربى تأثيرا قويا ، وهى التى كونت العقل الاوربى فى القرون الوسطى ، وهى التى اتخذها العقل الاوربى مصدرا وأساسا لعلمه وفلسفته فى العصر الحديث » (٢٢) .

---

(٢٠) المصدر نفسه ص (٢٧)
(٢١) المصدر نفسه ص (٢٨)
(٢٢) المصدر نفسه ص (٩٩)

المرحلة الثالثة هى سيادة السياسة ، وقد اتخذ لها أنموذجا أعلى هو الاسكندر المقدونى ، وشعر بـأنه يحشره بين قـادة الفكر حشرا ويقحمه اقحـاما ، ولعل المسؤول الاول عن هذا الحشر وعن هذا الاقحام هو أبو الطيب المتنبى الذى لم يكن يريد قراءته مع أنه شغله الليـالى الطوال كما يقول فى مطلع كتـابه **مع المتنبى** وفى باله بيت أبى الطيب :

أنام ملء جفونى عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم

وفى باله ضمن صفحات كتابه **قادة الفكر** بيت المتنبى الآخر :

من مبلـغ الأعراب أنى بعدها جالست رسطاليس والاسكندرا

وأنا زعيم بأن هذا البيت كان فى بال طه حسين دائما ، اتخذه الأنموذج الأعلى له وكأنه لسان حاله وكأنه يخاطب الأزهريين به معجبا بنفسه مفتخرا اعجاب المتنبى وافتخاره على الذين ربوه وقوموه فما رضى عنهم ولا رضوا عنه ، وكأنه يقول لهم

من مبلغ الأشيـاخ أنى بعدهم جالست رسطاليس والاسكندرا

ولذلك افتتح حديثه عن الاسكندر بقوله : « لعلك تعجب حين ترانى أحدثك عن الأسكندر الفاتح ، فى كتاب يبحث عن قادة الفكر . ولعلك تسأل : ما بال قائد من قواد الجيوش يخلط بهؤلاء الذين لم يتسلطوا الا على العقول ؟ ولكنى قلت لـك فى أول هذا الفصل ان قيادة الفكر قد انتقلت من الشعر الى الفلسفة ثم من الفلسفة الى السياسة ، وكان الاسكندر هو الذى نقلها ، أو قل هو الذى انتزعها عن الفلسفة وأقرها للسياسة » (٢٣) .

وان كان ذاك كذلك فليمض متحدثا عنه، ونحن هنا لا نريد مناقشته: سواء أكان مصيبا فى هذا أم مخطئا ، ولكننا نجدنا مضطرين الى ايراد ما يقوله فى هذا الفصل مناقضا كل ما كان قد قاله فى كتابه **مستقبل الثقافة فى مصر** عن الهوة العميقة التى تفصل ما بين العقليتين الشرقية والغربية : « أما الفروق العقلية فقد محيت محوا تاما ، وأصبح الشرقى والغربى يفهمان ويحكمان على نحو واحد ، فليس هناك علم شرقى وعلم غربى ، وليست هناك فلسفة شرقية يعجز الغربى عن فهمها ، ولا فلسفة غربية يقصر الشرقى عن اساغتها . كل ذلك أثر من آثـار الاسكندر ، فهو الذى قـارب بين الشرق والغرب ، ومزج العقل الشرقى بالعقـل الغربى ، ولولا حركة الاسكندر هذه لكـانت للشرق والغرب شؤون غير شؤونها التى عرفهـا التاريخ » (٢٤) ثم يستنتج :

---

(٢٣) المصدر نفسه ص (١٠٦)
(٢٤) المصدر نفسه ص (١١١)

« الاسكندر اذن قائد من قادة الفكر ، بل هو زعيم من زعماء قادة الفكر ، بل هو أشد قادة الفكر القدماء انتاجا وأكثرهم نفعا ، فما قيمة الفلسفة اليونانية كلها لو لم يتح لها الاسكندر ، ليذيعها فى أقطار الارض ويبثها فى مختلف الشعوب ؟ » (٢٥) .

وكان الاستاذ طه حسين قد ذكر الاسكندر فى مستهل كتابه **مستقبل الثقافة فى مصر** اذ يقول :

« فلما كان فتح الاسكندر للبلاد الشرقية ، واستقرار خلفائه فى هذه البلاد ، اشتد اتصال الشرق بحضارة اليونان ، واشتد اتصال مصر بهذه الحضارة بنوع خاص ، وأصبحت مصر يونانية أو كاليونانية وأصبحت الاسكندرية عاصمة من عواصم اليونان الكبرى فى الارض ، ومصدرا من مصادر الثقافة اليونانية للعالم القديم ، بل أعظم مصدر لهذه الثقافة فى ذلك الوقت . ومن المحقق أن الثقافة اليونانية ، على اختلاف فروعها وألوانها ، قد لجأت الى مصر فوجدت فيها ملجأ أمينا وحصنا حصينا وظفرت فيها من النمو والانتشار بما لم تظفر بمثله ، حين كانت مستقرة فى آثينا أو فى غيرها من المدن اليونانية الأوربية أو الاسيوية » (٢٦). واذا استطعنا أن نستسيغ ان الاسكندر كان قائدا من قادة الفكر فانى لعقلنا أن يهضم أن يوليو قيصر كان من بينهم وأنه المثل المحتذى فى القانون والعدل والتشريع وأنه ممثل **المرحلة الرابعة** هذه ، ونحن نعلم أنه كان حاكما مستبدا ورجلا عسكريا جبارا ، وانى لأربأ بطه حسين أن يكون من أنصار الطغاة أو من دعاة الأنظمة الديكتاتورية ونحن نعلم أنه كان من دعاة الحرية ومن أنصار الديمقراطية . فكيف اذن يقول فى هذا الفصل « ومهما يقل الفلاسفة وأنصار الحرية ، ومهما يكن حكم التاريخ على قيصر أو له فليس من شك فى أنه — بعد الاسكندر — أكبر قائد للفكر السياسى فى العصر القديم : هو الذى أسس الامبراطورية الرومانية ورسم نظامها ، وجمع العالم القديم كله تحت لواء واحد ، وأخضعه لنظام سياسى واحد ، ولنظام قضائى واحد ، وأعده ليخضع لنظام دينى واحد أيضا » (٢٧) .

ويحاول الأستاذ طه حسين أن يجد المبررات له حين يزج بقيصر فى صفوف قادة الفكر ولقيصر أيضا : « وكان العالم فى حاجة شديدة الى من يسوده ويضبط أموره فى حزم وعزم وكان قيصر هذا السيد الحازم العازم الذى أتيح له أن يزيل

---

(٢٥) المصدر نفسه ص (١١١)
(٢٦) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر ، ص (٢٢)
(٢٧) المصدر نفسه ص (١٢١)

انقاض القديم ، ليتيح للجديد أن يظهر ويظفر ويسود . لذلك لم يحسن المؤتمرون بقيصر الى الديمقراطية ، وانما أساءوا اليها ، وتعجلوا قضاء الله فيها .. » (٢٨).

ولست أدرى لماذا أقرن دوما المنصور ابن أبى عامر بقيصر وأتساءل كذلك دوما : ما هو مدى مسؤولية المنصور فى انهيار الخلافة الاموية بالاندلس ؟ أم أنه أطال عمرها ردحا من الدهر وقد كانت تحشرج على وشك الموت ؟ أدع الاجابة على هذا السؤال الى أساتذتى الجهابذة الكرام الذين أنعم بالنظر اليهم الآن هنا .

بيد أن أستاذى الجليل طه حسين يجيب على السؤال المطروح عن الأسباب التى أدت الى انهيار الامبراطورية الرومانية فيقول :

« كل هذه الاحداث التى ألمح اليها تلميحا ، تدل دلالة واضحة قوية ، على أنه قد آن لقيادة الفكر أن تنتقل من طور الى طور ، ومن يد الى يد . وفى الحق أنك لا تكاد تنظر فى التاريخ منذ ابتداء عصر القياصرة حتى تستيقن أن شيئين قد أخفقا مطلقا ، وآن أن يقوم مقامهما شيئان آخران . فأما الشيئان اللذان أخفقا فهما الديمقراطية والفلسفة . وأما الشيئان اللذان قدرت لهما السيادة وكتب لهما الفوز ، فهما الاوتقراطية والدين » (٢٩) . ويضيف :

« عجزت الفلسفة اذا عن ارضاء الحاجات السياسية للناس ، كما عجزت عن أرضاء العقل والشعور . فلم يكن بد من أن تنزل عن قيادة الفكر ، ولم يكن بد من أن يتولى الدين هذه القيادة » (٣٠) .

وهنا تبدأ **المرحلة الخامسة** ، **مرحلة سيادة الدين** وانتصار الشرق على الغرب على حد تعبيره : « كان الغرب منتصرا من الوجهة العسكرية ، ولكن الشرق كان ينتصر من الوجهة العقلية والشعورية » (٣١) .

وهو يعد السيد المسيح من قادة الفكر اذ يقول : « هناك شىء لا سبيل الى الشك فيه . وهو أن السيد المسيح قد قاد الفكر الانسانى دهرا » (٣٢) .

ويلح الدكتور طه حسين على أطروحته فى الصراع بين الشرق والغرب ، التى عرضنا بعضا من تناقضاتها فيما سبق لنا من القول ، فيجعل الدين المسيحى ملكا للغرب والدين الاسلامى خاصا بالشرق : « لم يكد ينتصر فى الغرب – يقصد الدين المسيحى – حتى أخذت القبائل الوثنية المتبربرة تهاجم العالم الرومانى القديم ، وقد استطاع الدين المسيحى أن ينتصر على هذه القبائل المهاجمة ويظلها

---

(٢٨) المصدر نفسه ص (١١٤)
(٢٩) المصدر نفسه ص (١٢٤ – ١٢٥)
(٣٠) المصدر نفسه ص (١٢٧)
(٣١) المصدر نفسه ص (١٢٥)
(٣٢) المصدر نفسه ص (١٢٨)

بلوائه شيئا فشيئا ، حتى سلمت له أوربا . ولكنه بينما كان يسود فى أوربا ويبسط لواءه على هؤلاء الوثنيين ، تحدث فى آسيا ، فى هذه الصحراء العربية التى لم يكد يظلها القرن السابع للمسيح حتى كانت كلها مائجة بظهور الاسلام ، ولم يكد ينتصف عليها هذا القرن حتى كانت قد دفعت بأهلها فى أقطار الارض المجاورة فاذا هم يفتحون ويمعنون فى الفتح وينشرون دينهم الجديد ، واذا المسيحية تنقبض أمامهم فى الشرق كما ينقبض أمامهم النظام السياسى القيصرى أيضا . ولست فى حاجة الى أن أذكر لك ظهور الاسلام ، مع أنه قد احتفظ للدين بقيادة الفكر الانسانى ، قد قسمت به هذه القيادة بين دينين ، فأما أحدهما فاستأثر بها فى الشرق وهو الاسلام ، وأما الآخر فاستأثر بها فى الغرب وهو المسيحية » (٣٣) .

وهنا تأتى **المرحلة السادسة** التى كان الاستاذ طه حسين أكثر ميلا اليها من غيرها حتى أنه يعزوها الى ارادة الله ولم يكن شأنه كذلك بالنسبة للمرحلة السابقة عليها :

« استقرت قيادة الفكر للاسلام والمسيحية طوال القرون الوسطى ، ولكن الله كان قد أراد أن تسترد الفلسفة والسياسة قيادة الفكر مرة أخرى ، وقدر للاسلام والمسيحية أن يدعا قيادة الفكر بعدما استأثرا بها هذه القرون الطوال » (٣٤) .

ولكن من هو الناطق باسم هذه المرحلة ؟ ان من عرف طه حسين عن كتب يعرفه فلنسمعه يقول : « فاذا قلنا أن قيادة الفكر فى القرن السابع عشر لم تكن الى الفلسفة وحدها ، فنحن مضطرون الى أن نقول : ان قيادة الفكر الفلسفى فى هذا العصر ، كانت الى ديكارت » (٣٥) . أراد أن يقول : غير مضطرين الى أن نقول .. فنحن المضطرون الى أن نقول بأنه ديكارت ، ولست مضطرا الى أن أوضح مدى تأثير ديكارت على عقل أستاذنا طه حسين وعلى منهجه فى البحث فقد تعرض لهذا باحثون كثيرون ، وان هو لم يحدثنا عنه فى كتابه قادة الفكر مع أنه وعد بذلك فى مستهل هذا الكتاب وأعتذر عن ذلك فى آخره ، فقد أخذه الزهد فى بحثه عنه فى كتابه : **من بعيد** : « أهدى هذا البحث الى الذين يعرفون «ديكارت» من المتفرنجة والمتعلمين على اختلافهم . ذلك أنى أعلم من أمر «ديكارت» ما لا يعلمه الناس فى مصر . فقد كنت أريد أن أضع فيه كتابا ، واضطرنى ذلك الى كثير من البحث والى ألوان من الاستقصاء والاستقراء .. ولكنى لا آسف على ما لقيته من عناء فقد وصلت الى نتائج غريبة قيمة لو أعلنتها فى فرنسا لاندكت لها السربون ولاضطربت لها الكوليج دى فرانس ولأعلن لها المجمع الفرنسى افلاسه » (٣٦) .

---

(٣٣) المصدر نفسه ص (١٢٩)
(٣٤) المصدر نفسه ص (١٣٠)
(٣٥) المصدر نفسه ص (١٤٢)
(٣٦) طه حسين : من بعيد ، ص (٨٨) ، المطبعة الرحمانية ، القاهرة ١٩٧٥ .

ولكن دع عنك وعد القول فى **المرحلة الاخيرة** وهى **السابعة** ، وهى بيت القصيد، أعنى بها سيطرة الاقتصاد أو سيادة المنـافع على حد تعبير الدكتور طه حسين ، وهو لم يستمد هذه الفكرة من الماركسية حتى انى أجزم بأنه لم يقرأ ماركس أبدا ولم يطلع على كتابه رأس المال وانما استقى هذه الفكرة من «أوجست كمت» الذى وعد كذلك بالتحدث عنه فى مطلع كتابه قادة الفكر واعتذر عن ذلك فيما بعد ، وان لم يعقد الدكتور طه حسين فصلا عن هذه المرحلة فانه طبق سيادة المنـافع على جميع المراحل السابقة مع أنه لم يكن يعى ذلك وعيا علميا جدليـا كما هو الأمر عليه عند ماركس الذى قلب جدلية هيجل المثـالية رأسا على عقب على حـد قول ماركس نفسه . ولا نستطيع فى هذه العجالة أن نستعرض كل ما قاله عميد الأدب العربى عن سيادة المنافع ولا أن نستنبط من كلامه فكره عن سيطرة الاقتصاد على جميع مراحل تطور البشرية ، ولنكتف بايراد ما قاله فى كتابه مستقبل الثقافة فى مصر عن المسمين : « وما أظن أحدا يجادل فى أن المسلمين قد أقـاموا سياستهم على المنافع العملية ، وعدلوا عن اقامتها على الوحدة الدينية واللغوية والجنسية أيضا ، قبل أن ينقضى القرن الثانى للهجرة حين كانت الدولة الأموية فى الاندلس تخاصم الدولة العباسية فى العراق .

وقـد مضى المسلمون بعد ذلك فى اقـامة سياستهم على المنافع ، وعلى المنـافع وحدها ، الى أبعـد حد ممكن . فلم يـأت القرن الرابع للهجرة حتى قـام العالم الاسلامى مقام الدولة الاسلامية ، وحتى ظهرت القوميات ، وانتشرت فى البـلاد الاسلامية كلهـا دول كثيرة ، يقوم بعضها على المنـافع الاقتصادية والوحدات الجغرافية ، ويقوم بعضهـا الآخر على ألوان أخرى من المنـافع ، تختلف قـوة وضعفـا باختلاف الأقـاليم والشعوب وحظ هذه الاقـاليم والشعوب من قـوة الشخصية والقدرة على الثبات والمقاومة» (٣٧) . وهو يفطن :

« فالمسلمون اذا قد فطنوا منذ عهد بعيد الى أصل من أصول الحياة الحديثة ، وهو : أن السياسة شىء والدين شىء آخر ، وأن نظام الحكم وتكوين الدول انما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أى شىء آخر .

وهذا التطور هو الذى تقوم عليه الحياة الحديثة فى أوربا . فقد تخففت أوربا من أعباء القرون الوسطى ، وأقامت سياستها على المنافع الزمانية لا علىالوحدة المسيحية ، ولا على تقارب اللغات والأجناس » (٣٨) .

---

(٣٧) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر ، ص (٢٠)

(٣٨) المصدر نفسه ص (٢١)

وبعد ، فما هى الفكرة المتوسطية عند طه حسين ؟ لقد أوجزها هو بمـا يلى : « كلا ، ليس بين الشعوب التى نشأت حول بحر الروم وتـأثرت به فرق عقلى أو ثقافى ما . وانما هى ظروف السياسة والاقتصاد تديل من أهل الساحل لأهل ذلك الساحل ، وانما هى ظروف السياسة والاقتصاد تدور بين هذه الشعوب مواتية هذا الفريق ، ومعادية ذلك الفريق » (٣٩) .

« فأما أنـا فانى مطلق نفسى من القيود التى يفرضها عليها الامـلاء المنظم والتفكير المنسق » (٤٠) . هذه العبارة هى لأستاذى طه حسين ينطق بها عنى فى حديثى هذا اليكم .

د. محمود صبح

---

(٣٩) المصدر نفسه ص (٢٧)
(٤٠) المصدر نفسه ص (٣٩٥)

نحن والاستشراق

تحـولات ومؤشرات ايجـابية

مـقـدمـة

يحسن بالمرء بادىء ذى بـدء أن يقوم بشىء من تحديد لموضوعه فيشير الى الصوى التى تحدد ميدان بحثه حتى يساعد متلقى نصه على رسم آفاق توقعاته على نحو أكثر دقة من ناحية ويحفزه على مسايرة الآفاق بكل ما يمكن أن يحمله استشرافها من رضى أو خيبـة من ناحية ثانية ، ويتحلل ، بوصفه منتجا لهذا النص من تبعات سوء الفهم الذى تستدعيه موضوعات اشكالية لتوها كالاستشراق

أ :

أول ما ينبغى توضيحه هو أن المقصود بمصطلح « الاستشراق Orientalism الذى سيستخدم فى ثنـايا هذا البحث « كـل معرفة ينتجها الآخر The Other عن الوطن العربى بغض النظر عن صورتها التى تتخذها لنفسها » . ومعنى هذا أن الاستشراق يشمـل مـا أنتجـه هـذا الآخر من انشـاءات discourses (سياسية واعلامية وتاريخية وجغرافية وانتروبولوجية وأدبية ونقدية وسيرية وبيبلوغرافية) وأعمال فنية (موسيقية وتشكيلية) . ولما كانت قسمة كهذه للمعرفة الاستشراقية (الى انشاءات مختلفة ، وأعمال فنية) تقتضى من الناظر فيها درجة دنيـا من التخصص البحثى ، فـان الاهتمـام سوف ينصرف فى هذا البحث الى الانشاءات المعرفية الاستشراقية دون الاعمـال الفنية ، التى ينبغى أن تـترك لمتخصص فى الموسيقى والفنون التشكيلية والعمارة وتـاريخها ، خبير بفصول المواجهة العربية – الغربية يستطيع أن يتفحصها بعين الخبير ويحكم عليهـا حكم العـالم المتبصر بظروف انتاجها والواعى بوظـائفها المختلفة التى توختها المجتمعات الغربية المنتجة فيها . وربما كان من الموضوعية والصدق فى آن معـا أن ينوه بداية بأن الصورة المقدمة للاستشراق فى هذا البحث ستكون محكومة على نحو أو آخر بامرين :

١ – بالانشاءات الاستشراقية التى تيسر لصاحب هذه السطور الاطلاع عليها خلال العقدين الاخيرين فى أثناء اقامته فى الغرب للتحصيل العلمى وقبلها

وبعدها ، وهى على أى حـال ليست مادة محدودة بسبب طبيعـة مواجهته لهذا التقليد التى شملت فيما شملت الاحتكاك الشخصى بمنتجى هذه الانشاءات من أفراد ومؤسسات ؛ والمتابعة الدائبة لمختلف ما ينتجه كلا هما ويبثه عبر قنوات نشر المعرفة الاستشراقية كالكتاب، والدوريات ، والسلاسل العلمية ، والترجمات وحلقات البحث ، والمنتديات ، والمؤتمرات ، والأحاديث الاذاعية والتلفزيونية ؛ والمشاركة المعتبرة فيها (١) ؛ والكتابة والحديث عن بعض ذلك ، ومنـاقشته ، وتقويمه ، فى مرافق النشر العربية المختلفة (٢) اضافة الى الاذاعة والتلفزيون فى سورية (٣) .

٢ - بطبيعة تخصصه وهو ميدان النقد المقارن (العربى والاوروبى) اذ أنه معنى أساسا بالفكر الادبى العربى فى القرنين الاخيرين بشكل خاص ، وبطرق تشكله ، وعوامله ، ومكوناته الداخلية والخارجية ، ومعنى هذا أنه على بيـنة من واقع المواجهة الشاملة بين العرب وأوروبا ، وواع لمختلف وجوهها وعقابيلها وظروفها ، ومدى تـأثيرها الكبير فى عملية انتـاج الانشاءات الاستشراقية من جهة ، والانشاءات العربية من جهـة أخرى ، ولكنه ربمـا كان أكثر اهتمـاما بالدراسات المتصلة بالشؤون الثقـافية والادبية منه بسواها ، وذلك أمر طبيعى اذ لا يمكن للتكوين الثقافى للباحث أو لمجالات عمله الا أن يتركا أثرا ما فى اختياره لمادته أو فى طريقة تناوله لهـا .

ب :

أما ثانى ما ينبغى تبينه لأى ناظر فى هذه الانشاءات الاستشراقية فهو أنهـا تشكل تقليدا ثقافيا (يتمتع بحد أدنى من التماسك والانسجام الداخلى والعراقة النسبية) ارتبطت نشأته بحـاجات مجتمع الآخر The Other فى مواجهتـه

---

(١) شارك صاحب هذه السطور فى العديد من المؤتمرات والندوات وحلقات البحوث التى عقدت فى المملكة المتحدة بين عامى ١٩٧٦ - ١٩٨٣ .

(٢) نشر صاحب هذه السطور مشاركاته فى الدراسات العربية فى الغرب ومتابعاته لها بالعربية والانكليزية فى العديد من الدوريات من بينها مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق) ، والتراث العربى (دمشق) ، ودراسات تاريخيـة (دمشق) ، والموقف الادبى (دمشق) ، والمعرفـة (دمشق) ، والبعث (دمشق) ، وتشرين (دمشق) ، و **Syria Times** (دمشق) ،والمستقبل العربى (بيروت) والطريق (بيروت) ، واليرموك (اربد) ، والأقـلام (بغداد) ، والدستور (لنـدن) ، و **UR** (لندن) ، **AZURE** (لندن) ، و **British Society for Middle Eastern Studies Bulletin** (أكسفورد) ، **Journal of Arabic Literature** (ليدن) ، وغيرها .

(٣) كان آخر ما قدمه صاحب هذه السطور فى هذا المجال عددا من الاحاديث التلفزيونية تحت عنوان « نحن والعالم ثقافيا » من خلال برنامج المجلة الثقافية الذى تبثه القناة الاولى فى التلفزيون العربى السورى مساء كل أربعاء .

للمنطقــة العربية عبر القرون وبالوظــائف المختلفة التى أسندت له فى عمليــة المواجهة هذه ، وبالتالى فان هذه الانشاءات يجب أن تدرس فى سيــاق من هذه الوظائف وتلك الحاجات وتطورها المحفوز بوقائع المواجهة العربية – الأوربية وكذلك فانها ينبغى أن تعامل على أنها انتاج خارجى An Outsider بوصفه خارجيــا مهما كانت درجة ارتبــاطه بالوطن العربى وثيقة . فالمستشرق باحث مدين بتكوينه الثقافى لمجتمعه ، يمــارس – عندما ينتج أية معرفــة عن الوطن العربى – دوره الاجتمــاعى الذى أسنده اليــه هذا المجتمع ، ويقــوم باوظيفة التى اختارها لنفسه ضمن هذا الدور ، وهو لذلك يتوجه الى هذا المجتمع بنتاجه ، وينتظر صدى معينا له ماديا أو معنويا ، وبالتالى فان هذا المجتمع هو الذى يرسم آفاق التوقعات التى تحفز انتاج انشاءات المستشرق . صحيح أنه قد يلبى هذه التوقعات وقد يحبطها ، ولكنها ستظل مــاثلة فى ذهنه فى أثنــاء عملية الانتــاج وستترك آثــارا معينة فيما ينتجه ، ومع أن المــرء لا يمكن أن يستبعــد تمــاما دور الارادة الفردية فى تحدى ما تفرضه أيــة مؤسسة ثقــافية من قيود وأنظمة وأعراف ومعايير وقيم واجراءات ، الا أنه من جهة أخرى لا يستطيع أن يبــالغ كثيرا فى الهــامش المحدود والمتيسر لهذه الارادة ، صحيح أنــه يمكن أن يتجاوز قليلا » « الرقص فى السلاسل » ولكنه لا يمكن أن يبلغ اجتراح المعجزات ، فزمن المعجزات انتهى والعمالقة قلائل فى زمن سيادة المؤسسات . ذلك أن ميادين المعرفــة والتعلم ، كمــا يشير ادوارد سعيــد بحق ، تخضع لضوابط محــددة ولفاعلية تــأثير عليها من « المجتمع والتقاليد الثقــافية ، والظروف الدنــيوية ، والمؤثرات التى تمنح الثبــات كالمدارس ، والمكتبــات ، والحكومات » ، وأن كلا من نمطى الكتــابة المتدفقة والتخيلى ليس حرا أبدا ، بــل هو محدد فى صوره ، وافتراضاته ، ونياته ، «صحيح» (٤) ان امكانيات العمل متاحة فى الثقــافة لعقل عظيم أصيل ليست أبــدا دون حدود » ولكن « الموهبة العظيمــة تشعر باحترام ايجــابى سليم لما انجزه الآخرون قبلها ، ولما يحتويه حقــل الدراسة الــذى تعمل فيه » (٥) .

وهكذا فان المرء يميل تأييد سعيد فيما ذهب اليه من أن :

« أعمال الأسلاف ، والحياة المؤسساتية لميدان من ميدين البحث ، والطبيعة الجماعية لأى مشروع متفقه ، تميل ... الى تقليل تأثير انتــاج الباحث الفرد ، وأن ميدانا كالاستشراق ليمتلك هوية تراكمية وجماعية هوية ذات قوة خاصة

---

(٤) ادوارد سعيد ، الاستشراق : المعرفة ، السلطة ، الانشاء ، نقله الى العربية كمال أبو ديب ، (مؤسسة الابحاث العربية ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص (٢١٣) .

(٥) المرجع نفسه ، ص (٢١٤) .

فى ضوء ارتباطه بالمعرفة التقليدية (الدراسات الكلاسيكية ، الكتاب المقدس ، فقه اللغة) ، وبالمؤسسات العامة (الحكومات ، والشركات التجارية ، والجمعيات الجغرافية ، الجامعات) ، وبالكتابة التى يحدد طبيعتها الجنس الادبى الذى تنتمى اليه (كتب الرحلات ، وكتب الاستكشاف ، والاستيهام ، الوصف الغريب المدهش) . وقد كانت النتيجة بالنسبة للاستشراق تبلور نوع من الاجماع : اذ بدت أشياء معينة وأنماط معينة من التقريرات ، وأنماط معينة من الآعمال ، صحيحة فى نظر المستشرق ، وقد بنى هو عمله وبحثه عليها ، ثم ضغطت هى بدورها بشدة على كتاب وباحثين جدد » (٥) .

لقد غدا الاستشراق بهذا الثقل التراكمى الهائل « نهجا من الرؤيا ، والدراسة والكتابة المنظمة المقننة (أو المشرقنة) ، تسيطر عليه الضرورات الحتمية والمنظورات والآهواء العقائدية ، الملائمة ظاهريا للشرق . فالشرق يدرس ، ويبحث ، ويدار ، وتصدر عليه الاحكام بطرق معينة خفية محترسة » (٥) بوحى من هذا التقليد العريق والمتماسك . وبعبارة أخرى ان الانشاءات الاستشراقية التى أنتجها ، وينتجها ، وسينتجها ، المستشرقون الآفراد ، هى فى نهاية الامر ، نتاج مؤسسة كاملة خلقتها المجتمعات الاوربية للتعامل مع الشرق (بما فيه الوطن العربى) — « التعامل معه باصدار تقريرات حوله واجازة الآراء فيه ، واقرارها ، وبوصفه وتدريسه والاستقرار فيه » (٦) . وهذا النتاج بالنسبة للعربى ، المقيم فى الوطن العربى بشكل خاص ، يتجسد أساسا فى هذا الكم الهائل (٧) من الكتب التى تنطوى على معرفة لها (مصداقيتها وتماسكها ومرجعيتها) موضوعها هو نفسه : تاريخه ، وتراثه ، وثقافته ، وأدبه ، ولغته، ومجتمعه ، واقتصاده ، وشؤونه ما جل منها وما صغر ، يتمثل بهذه المكتبة التى لا سبيل لأى باحث داخلى (من العرب) Insider أو خارجى (من غير العرب) Outsider أن يتجاهلها فى رحلةتكوينه الثقافى . انها أشبه ما تكون بمحطة متحركة متنامية لا غنى للمرء عن التوقف عندها باستمرار والتزود منها لمتابعة رحلة الكشف ، وريادة الآفاق الجديدة ، وليس ثمة من حاجة بالمرء الى الاشارة الى دور هذه المكتبة فى تكوين الكثرة الكاثرة من مثقفينا معرفيا وفكريا وثقافيا ، فنحن قوم مستهلكون للمعرفة بوجه عام ، ولا ننتج منها الا القليل ، حتى تلك المعرفة المتصلة بأدبنا ولغتنا وثقافتنا وتاريخنا وتراثنا

---

(٦) المرجع نفسه ، ص (٣٩) .
(٧) يذكر سعيد فى الاستشراق .. ، أن حوالى ٦٠,٠٠٠ كتابا تتعلق بالشرق الادنى قد كتبت بين ١٨٠٠ و ١٩٥٠ فىالغرب . وانظر المرجع السابق ، ص (٢١٦) .

ومجتمعنا ، وكل شأن من شؤوننا لا نكاد ننتج منها ما يكفى أو يليق ، وهو على أى حال أقـل مما ينسجم وحجم اسهام أجدادنا من جانب ، أو حجمنا الحالى فى العالم المعاصر .

فماذا عن علاقتنا نحن العرب بهذه المؤسسة التى يشير اليها عنوان البحث ؟ ماذا عن « نحن » ، وماذا عن « الاستشراق » ؟

أ – علاقـة اشكـالية

أ – أ – نـحـن :

أما نحن فأمة عريقة تتمتع بجميع شروط الوحدة والقوة والفاعلية والقدرة على معاودة الاسهام الحضارى الذى عهده عنها العـالم الوسيط وعالم عصر النهضة ، ولكنها اليوم أمة مفككة مجزأة قواها موزعة على كيـانات تنوف على العشرين لكل منها أوضاعه وظروفه وحدوده ونشيده الوطنى وعلمه ومشكلاته وعلاقاته ، وعلى الرغم من أن عددا من هذه الكيـانات قد خطا مؤخرا خطوات واعدة نحو تعزيز الروابط القومية فيما بينها من خلال مجالس متعددة ، الا أن المرء يلاحظ أن لبعض هذه الكيـانات من العلاقات الخارجية مع بعض الـدول المجاورة ما هو أوثق من علاقاتها مع كيـانات مجلس ما غدت عضوا مؤسسا فاعلا فيه .

وهى كذلك أمة تحـاول النهوض مما هى فيه من تخلف تنتمى اليـه الدول النامية التى تسعى لتطوير جميع وجوه الحياة فيها لتلحق بركب العالم المتقدم الذى خلفها وراءه منذ أكـثر من خمسة قرون . وهى فى محاولتهـا فى النهوض تحتذى أنموذجا مباينا للأنموذج الذى عهدته ، وتجد نفسها لذلك موزعة بينهما وغالبـا ما تصطرع فى داخلها شتى القوى الجاذبيـة والنابذة فى صلتها مع أى منهمـا .

وهذه الامـة المفككة المجزأة الساعية الى النهوض محتذية فى ذلك نموذجـا لم تألفه ، غير متـأكدة من هويتها الآنية . انها تعرف ماذا كانت وهى واثقة من ذلك تمام الثقة ولكنها ليست على الدرجة نفسها من الثقة عندما يأتى الامر الى ما هى عليه الآن ، أو ما ستكون عليه فى المستقبل .

والحقيقة أن عملية المثاقفة التى عاشتها أمتنا العربية فى القرنين الماضيين قلقلت كل وجوه الهوية العربية التى ألفتها فى نفسها على مدى القرون ، وحسب هذه الأمة قلقلة أنهـا تسير وعينها على مستقبـل ما تتوخاه وتسعى الى بنـائه محتذية أنموذجا ما ، وعينها الأخرى على ماض حاضر أبـدا من خلال لغتهـا وتراثها وأعرافها ، وتقاليدها وتاريخها الشامخ .

وكأن هذه القلقلة لم تكفها ، فتداعى العــالم لتعزيزها ؛ وكأن هذا التوزع المتكافىء الضدين لم يزلزلها ، فجاء العــالم ليعمقه ؛ وكأن هذا الخطر الداخلى الكامن لم ينــل منها بما فيه الكفــاية ، فآزره خطر خارجي . والحقيقة أن هذه الامة ، على الرغم من جميع دواعى الثقة بالنفس المستلهمة من ماض متــألق ، وحاضر واعد بالقوة ، أمة مهددة فى وجودها السياسى والعسكرى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى وغير ذلك ، صحيح أن كل كيان عربى يشعر بالتهديد فى وجه محدد من هذا الوجود أكثر من الوجوه الاخرى ، ولكن لا يكاد يخلو كيان عربى واحد من الشعور بــأنه مهدد على نحو من الأنحاء ، ولربما تنــامى هذا الشعور ليبلغ درجة شعور « أخيل » بنقطة ضعفه الكامنة بعقبه ، وليصبح مصدر احساس بالخطر شامل وعميق .

وواقع الحال أن هذاا لاحساس الشامل والعميق ربما كان مصدره أن هذه الأمة ، منذ حملة بونــابرت على مصر ، فى حالــة مواجهة مع الاخر مواجهــة شاملة — لا يكــاد يفر منهــا وجه من وجوه حيــاة هذه الامة ، فهى مواجهة عسكرية حينا ، واقتصادية حينا ثانيا ، وسياسية حينا ثالثا ، واجتماعية حينا رابعا ، وثقافية حينا خامسا ، وفكرية حينا سادسا ، وأدبية حينا سابعا — وخطيرة غالبا ما يكون موضوعها الوجود العربى فى جانب من الجوانب ، ان هذا الشعور بالخطر ، المتزامن مع المواجهة ، يجعل الامة ، بشكل أو بآخر ، فى حالة استنفار مرهق ومضن ، وتوتر لا يفسحان المجال الكافى للتفكير بروية فى أولويــاتها أو فى أهدافهــا القريبة والبعيدة ، وفى سبيل تحقيقهــا انطلاقــا من الامكانات المتاحة بالقوة أو بالفعل . انه يقودها الى نوع من التفكير الآنى يسود كل وجه من وجوه حياتها ، تفكير لا ينظر الى أبعد من موقــع الخطو ان تدانى والى أبعد من مستوى الأنف اذا تسامى ، وبالطبع فان أحدا ما لا يمكن أن يقنع لأمته بهذا النوع من التفكير لانه تفكير منشغل بلحظة الحاضر القلقــة المقلقلة المقلقلة ، والزمن الحاضر وجود عابر ، لانه لحظات تقبع فى حجب الغيب سرعان ما تنزلق فى هوة الماضى السحيقة .

وما يهمنا فى هذا الحديث الصريح عن « نحن » هو أننا لم نستطع خلق تقليد ثقافى متماسك ومتسق يمكن أن يضارع التقليد الثقــافى الذى طوره الآخر عبر القرون ، فنحن مهما بالغنا فى تقدير أهمية الدراسات العربية الحديثة المتصلة بمختلف وجوه حياتنا ، ومستواها لا نستطيع أن نزعم أنها بلغت منزلة تستطيع معها أن تزاحم تقليد الاستشراق فى مستواه ونوعيته . وحسب المرء أن يقــارن بين المؤسسة العربية التى تقوم على انتاج المعرفة المتصلة بالامة العربية ماضيا وحاضرا ومستقبلا وبين المؤسسة الثقافية التى خلقها الآخر لانتاج المعرفة عن هذه الامة ، حتى نتفهم الفــارق فى الجدية والمستوى والنــوع بين حصيلة هذه

وتلك ، ومعنى هذا أننا نظل نحس بنوع من عقدة النقص تجاه هذه المعرفة التى ينتجها الآخر عنا ، اضافة الى الشعور بتكافؤ الضدين فى نظرتنا اليه وعلاقتنا به وموقفنا منه . فعلى الرغم من كل ما يمكن للمرء أن يقع عليه فى التقليد الثقافى الموسوم بالاستشراق من مثالب وعيوب ونواقص ، وما يلمسه فى قراءاته له من أهواء ونزعات مغرضة ، ومع كل ما يمكن أن يقال عنه أنه كان شريكا للانظمة السياسية فى الغرب فى استعمار الوطن العربى والتحكم بمقدراته ومصائر أهله ، وفى وضعه للمعرفة فى خدمة القوة ، بل وتسويغ استخدامها ضد الآخر – الضعيف فانه لا يمكن الا أن يعترف ، وبأسف شديد حقا ، بأن دارس العرب والشرق عامة يظل يتحرك ضمن بنية خلقها الآخر الخارجى (٨) .

فقد نجح هذا الخارجى ، على الرغم من كل شىء ، فى خلق تقليد متماسك له تاريخه العريق ويستطيع لا أن يشكل عقلية الدارسين الغربيين فحسب ، وانما عقلية الدارسين الداخليين أيضا من العرب أنفسهم فى أحايين كثيرة سواء أدرسوا فى الغرب أم فى مؤسسات الوطن العربى الأكاديمية المختلفة . وما ذلك الا أنه استطاع أن يقدم حصيلة ثقافية على قدر معقول من الموضوعية ، وعلى حد أدنى من مقتضيات البحث وشروطه ، لم يكد يصلها الا عدد محدود من الدراسات التى أنتجها الداخلون ممن يدعون الغيرة الشديدة على تراثهم وثقافتهم .

وربما كان مما يثير الشجون فى النفس أن يرى المرء أن معظم الدارسين العرب المحدثين كانوا وما زالوا عالة على الآخر ، ليس فقط فى مجال العلوم البحتة والعلوم التطبيقية والعلوم الانسانية المختلفة وحدها ، وانما فى ميادين الدراسات المتعلقة بتاريخهم وأدبهم وثقافتهم وحضارتهم بشكل عام . فنحن نستورد هذه الدراسات المكتوبة بالانكليزية أو الفرنسية أو الالمانية أو الروسية أو الاسبانية أو الايطالية أو غيرها من اللغات مثلما نستورد كتب الطب والهندسة والفيزياء والرياضيات وغيرها وبالطريقة التى نستورد فيها الطائرة والسيارة والآلة الحاسبة والمدفع والدبابة والحاسوب وغير ذلك .

وبالطبع لا حاجة الى القول بأننا فى كثير من الأحايين لا نرضى عما فيها من آراء ونظريات ، ننعتها باستمرار بأنها متعسفة أو مغرضة أو غير موضوعية أو متحيزة أو عنصرية أو غير مستقصية أو غير شاملة أو سواها من الصفات ، (وقد تكون كذلك حقا) دون أن نستطيع أن نقدم البديل عنها ، فنحن حتى يومنا هذا لم نتمكن من فرض أنفسنا ، من خلال انتاجنا العلمى والثقافى بالطبع ،

---

(٨) فى الافق بوادر مشجعة وواعدة من اسهامات الداخليين من العرب أنفسهم .

حجة فى دراسة شؤوننا المختلفة ، واذا كان عجزنا عن انتاج سيارة أو طائرة أو دبابة أو حاسوب مسوغ بسبب طبيعة الظروف التى مرت بها الامة العربية خلال القرون الماضية ، فانه من غير المسوغ على الاطلاق أن نظل عاجزين عن تقديم دراسات جادة وعميقة وحديثة ومنتمية للعصر عن أدبنا وثقافتنا وتاريخنا وحضارتنا يمكن أن تنهض للمقارنة — كما وكيفا مع ما ينتجه الآخرون من أشياء تتعلق بنا ونحن أولى بها منهم .

ومقابل هذا الانتاج البحثى والعلمى والثقافى المتواضع ، نجد تقليد الاستشراق العريق نسبيا والمتماسك والواسع النفوذ . فماذا نلاحظ فى نظرتنا اليه ؟

أ — ب — الاستشراق :

أول ما يمكن أن نشير اليه فى هذا التقليد أنه تقليد ثقافى أجنبى ينتجه الآخر وليس نحن ، وبالتالى فاننا لا نملك من سبل التدخل فى شؤونه ، أو التحكم فى مادته الأولية ، أو فى نتاجه النهائى ، أو فى عملية انتاجه نفسها أى دور ، ما لم نجلس مجلس هذا الآخر ، ونرتدى قبعته ونغدو جزءا من آلته ، وعندها ربما لن ننتج الا شيئا قريبا منه ، شكلا وروحا ، مبنى ومعنى .

وربما كان من المفارقة حقا أننا على الرغم من كوننا موضوع هذا التقليد الثقافى ، لا نكاد نميز أنفسنا فيه عندما نقرؤه ، فنحن موضوعه افتراضا ، ولسنا موضوعه واقعا . فنحن كما نتجلى فى الاستشراق مجرد نظام من التمثيلات مؤطر بطقم كامل من القوى التى قادتنا الى مجال المعرفة الغربية والوعى الغربى ، وفى مرحلة تالية الامبراطورية الغربية . فالاستشراق « مدرسة للتفسير حدث أن كانت مادتها الشرق بحضارته ، وشعوبه ، وأقاليمه المحلية . واكتشافات الاستشراق الموضوعية .. كانت دائما وما تزال مشروطة محددة بكون حقائق الاستشراق مثل أية حقائق أخرى تنقلها اللغة ، متجسدة فى اللغة ، وأى حقيقة هى حقيقة اللغة ، كما قال نيتشه مرة ، سوى :

> جيش متحرك من الاستعارات ، والكنايات ، والتشبيهات المجسمة ، وبايجاز ، خلاصة من العلاقات الانسانية عمقت ، ونقلت وزخرفت ، شعريا وبلاغيا ، وصارت ، بعد استعمال طويل تبدو صلبة ، شرائعية ، وملزمة لشعب ، الحقائق ايهامات نسى المرء أنها كذلك .

قد يصدمنا رأى كرأى نيتشه هذا بوصفه مغاليا فى العدمية ، لكنه على الاقل يجذب انتباهنا الى أن الشرق ، من حيث وجد فى وعى الغرب ، كان لفظة تنامى

لها فيما بعد حقل واسع من المعاني ، والترابطات ، والتضمينات ، وأن هذه جميعا لم تكن تشير ... بالضرورة الى الشرق الحقيقى ، بل الى الحقل المحيط باللفظة » (٩) .

وبكلمات أخرى كان الاستشراق مجرد « حقل » لا يوجد معادل مطابق له فى الشرق نفسه (٩) ، كما يقول ادوارد سعيد .

نحن اذن موضوع الاستشراق ولسنا موضوعه فى آن معا ، وربما كان هذا وراء معاناتنا من عقابيله ، فقد كان هذا الاستشراق معرفة وظفت فى السيطرة علينا واستلابنا من سيادتنا السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والادبية ، بل وتطهير أرضنا منا كما يحدث اليوم فى فلسطين المحتلة .

لقد اشتملت هذه المعرفة على شريحة من المعتقدات المذهبية حول الوطن العربى حولت الاروبى فى علاقته بنا الى عنصرى عرقى ، امبريالى ، والى درجة كلية تقريبا ، عرقى التمركز . وهكذا دفع الوطن العربى ، ويدفع ، وربما سيظل يدفع الكثير الى أن تتبدل هذه المعرفة الراسخة عنه وتتغير جذريا .

ونحن كذلك نقطة الارتكاز فى هذه المعرفة ، التى أنتجها باحثون نذروا أنفسهم لها ، نحظى بكل اهتمامها ، ومع ذلك فنحن نشعر بقدر كبير من النقص تجهاها ، وتجاه منتجيها الذين يعرفون عنا ، عن لغتنا ، وتاريخنا ، وثقافتنا ، وتراثنا ، وعقائدنا ، ومجتمعنا وكل شؤوننا أكثر مما نعرفه نحن عن كل ذلك . ومع ذلك فانها معرفة لا تستطيع أن تقيم جسورا حميمة معنا ، انها معرفة تغربنا ، تذكرنا بضعفنا ، فالمعرفة قوة ، ونحن لا نملكها فمن أين لنا بالقوة . لأنها أولا كتبت بلغات غير لغتنا ، ونحن بحاجة الى تخطى هذا الحاجز قبل أن نقيم أى تواصل معها ، ولانها ثانيا مكتوبة لغيرنا لا نقع منها موقع المتلقى ولذلك فانها لا تعنى بتوقعاتنا ، أو باحاسيسنا ، أو بأهوائنا ، أو برغباتنا ، أو بعواطفنا ، ولا تبدى حساسية كافية تجاه عقائدنا ، وأعرافنا وقيمنا بل أنها كثيرا ما تتجاهلها ، ولربم تمسسها على نحو من الانحاء ، وبدل النشوة التى تنتهى بها أية تجربة قراءة لمادة تتصل بالذات القارئة نجد الاحباط والخيبة والمرارة وما شابهها ، وغنى عن البيان الاشارة الى أن هذه المعرفة تتخذ لنفسها أشكالا من الانشاءات وأجناسا من الكتابة مباينة بوجه أو بآخر لأشكال الانشاءات وأجناس الكتابة التى عرفتها الثقافة العربية حتى مطلع ما يسمى بعصر النهضة العربية أو بداية المواجهة الخطيرة والشاملة مع الآخر بالحملة الفرنسية على مصر . وهكذا نرى أن كل شىء فى هذه المعرفة يمثل اشكالا بالنسبة

---

(٩) سعيد ، الاستشراق .. ، ص (٢١٤ – ٢١٥) .

للعربى ، ومن هنا كان موقف العربى من هذه المعرفة التى ينتجها الآخر عنه أو الاستشراق اشكاليا ، انه اشكال المعرفة ـ القوة الذى يحكم علاقتنا « نحن » بتلك المعرفة التى ينتجها الآخر عنا التى نسميها «الاستشراق» الذى كان الافصاح عن ارادة أقوى فى مواجهة عالم مختلف ولكنه أضعف ـ الاقصاح الذى رسخ مساواة اختلاف الشرق بضعفه (١٠) ،وسعى الى ابقائه ضعيفا ليبقى مختلفا ، مجرد مجال لممارسة الارادة الاقوى مهما بلغت فداحة الثمن الانسانى .

أ – تحولات

هذه العلاقة الاشكالية التى تربط بين « نحن » و « الاستشراق » والتى تقدم الحديث عنها كانت ، وربما ستظل كذلك الى حين ، وراء حملة النقد التى تعرض لها هذا التقليد الثقافى من جانب مجموعة من الباحثين العرب داخل الوطن العربى ، وخارجه خلال العقود الثلاثة الاخيرة من أمثال الطيباوى (١١) ، وأنور عبد الملك (١٢) ، وادوارد سعيد (١٣) ، وعزيز العظمة (١٤) ، ومحمد

---

(١٠) المرجع نفسه ، ص (١٠) .

(١١) انظر له :

Abdul-Latif Tibawi, **English Speaking Orientaists: A Critique of Thier Approach to Islam and Arab Nationalism** ((London Critique of the Islamic Cultural Centre, 1964); «Second Critique of English Speaking Orientalists and Thier Approach to Islam and the Arab», **The Islamic Quarterly**, Vol. 23, no. 1, 1979; «On the Orientalists Again», **The Muslem World**, Vol. 70, no. 1, January, 1980, pp. 50-61.

(١٢) انظر له :

Anouar Abdel-Malek, «Orientalism in Crisis, in his **Social Dialectics, Vol. 1: Civilization and Social Theory** (State University of New York, New York, 1981), pp. 73-96).

(١٣) انظر كتابيه الآخرين

Edaward W. Said, **The Question of Palestine** (Routledge & Kegan Paul, London Henley, 1980). **Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the Wolrd** (Pantheon Books, NewYork, 1981).

ومقالته :

«Orientaism reconsiderd», in Francis Barker et. al. (eds.), **Lterature, Politics & Theory** (Methuen, London, 1986 pp. 210-29)

(١٤) انظر كتابه :

Aziz al-Azmeh, **Ibn Khaldum in Modern Scholarship: A Study in Orientalism** (Thirld World Centre for Researchand Publishing, London, 1981)

ومقالته « افصاح الاستشراق » ، المستقبل العربى ، السنة الرابعة ، العدد ٣٢(تشرين الاول ـ اكتوبر ١٩٨١) ، ص (٤٣ – ٦٢) .

أركون (١٥) ، وهشام جعيط (١٦) ، ورنا قبــانى (١٧) ، وغيرهم (١٨) ومن جانب مجموعة أخرى من الباحثين الاجانب من أمثال مكسيم رودنسون (١٩) ، وبريان تيرنر (٢٠) وغيرهما من مستشرقى الجيــل الجديد الذى لم يعد يؤمن بعصمة هذا التقليد الثقــافى ، وبات يدرك أنه مجرد تراكمات لنصوص دنيوية أنجبها العالم الذى أنتجت فيه .

ويمكن للمرء أن يتوقف طويلا عند هذه الحملة عربيها ، وغربيها ، ويعرض بشىء من التفصيل لفصولها المختلفــة ، ولربما كان فى ذلك مجلبة للراحة لأى داخلى يشعر بأنه لابد من مقاضاة كل من مس تقــاليده وثقافته ولغتــه وتاريخه وعقائده وأعرافه ومجتمعه . ولكن جدوى ذلك فيما يبدو لى ستكون محدودة ، بل ان استعادة ما اجترحه الآخر فى مختلف شؤوننا ، عندما أنتج معرفته عنا ، لن تعود علينا الا بمرارة أشد ، وخيبة أشمل ، واحباط أعمق . وهى جهد ضائع غير منتج وغير مفيد ، لا للتقليد نفسه ، ولا لموضوعه الذى هو نحن .

ويمكن له من ناحية أخرى أن يكون أكثر عملية فى نظرته لهذا التقليد الثقافى ، ويبحث فيه عن الايجابى الذى يدفع بالمعرفة المتصلة بنــا نحو الافضل والاكثر

---

(١٥) انظر الفصل المعنون بـ « الخطابات الاسلامية ، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمى » ، فى كتابه تاريخية الفكر العربى الاسلامى ، ترجمة هاشم صالح ، (مركز الانماء القومى) ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص (٢٤٥ – ٢٧٣) .

(١٦) انظر كتابه ، أوروبا والاسلام ، ترجمة د. طلال عتريسى ، (دار الحقيقة) ، بيروت ١٩٨٠

(١٧) انظر كتــابيها :

Rana Kabbani,
Europe's Myths of Orient: Devise and Rule
(Macmillan, London, 1986):
Letters To Christendom (Virago, London, 1989).

(١٨) انظر د. غسان سلامة « عصب الاستشراق » ، المستقبل العربى (بيروت) ، السنة الثانية ، العدد ٢٣ ، (كانون الثانى–يناير ١٩٨١) ، ص (٤ – ٢٢) .

– أحمد بن عبود، « الاستشراق والنخبة العربية » ، المجلة التاريخية المغربية (تونس) ، السنة ٩ العددان ٢٧ – ٢٨ ، (كانون الاول–ديسمبر ١٩٨٢) ص (١٩٩ – ٢١٥) .

– سالم يفوت ، حفريات الاستشراق : فى نقد العقل الاستشراقى ، (المركز الثقافى العربى) ، الدار البيضاء ١٩٨٩ .

(١٩) انظر كتابه المعنون بـ

Maxime Rodeinson,
La fascination de l'Islam
(Petite Collection Maspéro, Paris, 1980).

الذى ترجم الى العربية تحت عنوان جاذبية الاسلام ، ترجمة الياس مرقص ، (دار التنوير للطباعة والنشر) ، بيروت ١٩٨٢ .

(٢٠) انظر كتــابه :

Bryan S. Turner,
Marxism and the End of Orientalism
(George Allen & Unwin, London, 1978).

واقعية وموضوعية . ومسوغات هذه النظرة العملية تكمن فى دنيوية هذا التقليد وفى صلته الوثيقة بالعالم الذى أنجبه هذا العالم الذى يخضع لعملية تغير وتحول مستمرة تركت بدورها بصماته على المعرفة التى ندعوها بالاستشراق . والحقيقة أن هذا التقليد ، كما يستطيع أن يلاحظ متتبعه فى العقود الثلاثة الاخيرة ، قد أبدى جملة واضحة من التحولات الايجابية ، تبينها حتى أشد نقاده تأثيرا وعمقا ، وأشار اليها بمقدار كبير من الترحيب الذى يمكن أن يتوقع من ثائر واضح الهدف على مؤسسة أخفقت – فيما بدا له – فى الاستجابة لموضوعها الاستجابة الانسانية اللائقة .

يكتب ادوارد سعيد فى خاتمة كتابه :

« فثمة اليوم عدد كبير من الباحثين الأفراد العاملين فى حقول كالتاريخ الاسلامى ، والدين ، والحضارة ، والتركيب الاجتماعى وعلم الانسان ، (فى العالم الاسلامى) الذين يمتلك عملهم قيمة عميقة كعمل بحثى » (٢١)

قيمة تعود أساسا اما للوعى المنهجى النامى لديهم وللنظرة الناقدة المتفحصة لما يقومون به كما هو الشأن لدى باحثين من أمثال جاك بيرك ، ومكسيم رودنسون ، وروجر أون ، وغيرهم ، الذين يرى المرء فى أعمالهم حساسية مباشرة للمادة الماثلة أمامهم وامتحانا ذاتيا مستمرا لمناهجهم وممارستهم ، ومحاولة دائبة لابقاء عملهم قادرا على الاستجابة للمادة لا لتصور مذهبى مسبق .

واما لاستبدالهم بولائهم لحقل « الاستشراق » المحدد شرائعيا ، أو امبرياليا ، أو جغرافيا ، ولاء لفرع من فروع المعرفة محدد فكريا ، كما هو الشأن لدى كليفورد غيرتس ، الباحث الأنتروبولوجى المعروف الذى نجد أن اهتمامه بالاسلام من « المحسوسية والتفردية بحيث انه يستقى روح الحياة من المجتمعات والمشكلات المحددة التى يدرسها لا من طقوس الاستشراق ، وتصوراته المسبقة ومذاهبه » (٢١) .

وهذه التحولات الايجابية قمينة بأن تعزز نظرتنا العملية لهذا التقليد ، أو مواجهتنا الايجابية له ، كما سميتها فى غير هذا الموضوع ، وهى لذلك جديرة بوقفة سريعة .

أ – ١ :

أول هذه التحولات الايجابية هو انفتاح الاستشراق على التطورات الاخيرة فى مختلف ميادين المعرفة وخاصة فى ميدان العلوم الانسانية ، وهو أمر يلاحظ المرء

---

(٢١) سعيد ، الاستشراق .. ، ص (٣٢٣) .

بشكل بين لدى العديد من المستشرقين الجدد الذين يستلهمون فى أبحاثهم التقاليد المعرفية الحديثة خارج حقل الاستشراق . ان المستشرق الجديد لم يعد ينظر فيما يقوم به من دراسات الى النمـاذج التى يقدمها المستشرقون القدامى ، بل غـدا يبحث عن نماذج أخرى فى الحقول المعرفية الاخرى ، فى اللغويات ، والتاريخ ، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس ، وعلم الاقتصاد ، والأنتروبولوجيا ، وفى النقد الحديث ، والادب المقارن . ان كتابات فريد دونز ، وروجر ألن ، وادموند بيرك الثالث ، وروجر أوين ، وروبين أوسل ، ولاكوست ، وأندريه ميكيل ، ومايكـل زفيتلر ، وهيلارى كيلبـاتريك ، وسواهم لا تستمد أطرهـا النظرية من تقليـد الاستشراق بقـدر ما تستمدها من الحقول المعرفية التى تنـتمى اليها أبحاثها المتخصصة الرفيعة المستوى ، والتى يمكن أن تقارن بأية بحوث أخرى تنتج فى هذه الحقول عن الشعوب والأمم الاخرى ، لأنها كتابات تاريخية ، أو لغوية ، أو اجتماعية ، أو اقتصادية ، أو أنتروبولوجية اتفق أن موضوعها الوطن العربى أو شأن من شؤونه . والحقيقة أن هذا التحول قد أشار اليه ناقـد الاستشراق الأكبر ادوارد سعيد عندما أكد أن طريق الخلاص المتـاح أمام الاستشراق هو الانفتاح على هذه التطورات الهامة فى العلوم الانسانية ، يقول سعيد :

« اننى لأومن ، على الصعيد الايجابى — بأن قدرا كافيا من العمل يؤدى اليوم فى العلوم الانسانية لتزويد الباحث المعاصر بنظرات نافذة ومناهج ، وأفكار ، بميسورها أن تتلخص من النماذج المنظمة العريقة ، والعقائدية، والامبريـالية ، من النـوع الـذى قدمـه الاستشراق أثنـاء ارتقـائه التاريخى » (٢٢) .

أ — ب :

وثـانى هذه التحولات هو انفتـاح الاستشراق على موضوعـه ، على الوطن العربى ، فمستشرق اليوم لم يعد يكتفى بالتعرف على موضوعه من خلال المادة المكتوبة التى ورثهـا عن سابقيه أو معـاصريه من المستشرقين الآخرين ، فهو بداية يتقن على نحو أفضل لغة موضوعه وكثيرا ما يكون قد اكتسبها عن طريق الاحتكاك المبـاشر بموضوعه من خلال اقـامته لفترة لا بأس بهـا من الزمن فى الوطن العربى وبين أهله أثناء فترة تحصيله أو قبلها أو بعدها ؛ وهو بعد ذلك على اتصال دائم بموضوعه من خلال الزيـارات الدورية التى يقـوم بها لميدان اهتمامه ، وهو بعد هذا وذاك يتصل به من خلال وسائل الاعلام المتطورة التى تيسر له متابعة يومية لما يجرى فى الوطن العربى اضافة الى أن معظم المؤسسات

---

(٢٢) المرجع نفسه ، ص (٣٢٤) .

البحثية الحديثة مزودة بمعظم ما ينتج فى الوطن العربى من مواد ومعلومات وبحوث ومنشورات دورية وكتب وغير ذلك ، ناهيك عن نظام الاعارة القطرية والدولية بين المكتبات ومراكز البحوث والمعاهد والجامعات مما يوسع مصدر المعلومات والمادة الاولية التى يصدر عنه فى بحوثه ودراساته . واذا كانت دراسة الانسان فى المجتمع تقوم على التاريخ والتجربة الانسانية ، وعلى توحيد الباحث لهويته بالتجربة الانسانية ، وعلى تمكنه من رؤيتها بوصفها تجربة انسانية (٢٢) فان هذا الانفتاح الملحوظ من جانب المستشرق على موضوعه وعلى تجربته الانسانية الخاصة به تطور ايجابى هام لابد وأن يترك آثارا محمودة فى انتاجه المعرفى المتصل بوطننا العربى وشؤونه المختلفة .

أ - ج :

والحقيقة أن الاستشراق فى انفتحه على مستجدات المعرفة فى العلوم الانسانية من جانب ، وعلى موضوعه ، الوطن العربى ، من جانب آخر ، انما كان يستجيب للنقد الداخلى والخارجى الذى مورس فى هذا الحقل فى العقود الثلاثة الاخيرة ، واستجابته هذه هى ثالث التحولات التى خضع لها مؤخرا . فعلى الرغم من أن نقد العرب للاستشراق بالعربية قديم وعنيف تغلب عليه الصبغة الدينية والسياسة ويعود الى أيام جمال الدين الافغانى ومحمد عبده ويمتد حتى يومنا هذا (مرورا برشيد رضا وأحمد شفيق باشا ومحمد فريد وجدى ، ومحب الدين الخطيب ، وعمر فروخ ، والخالدى ، ومحمد البهى ، ومالك بن نبى ، ومحمد محمد حسين ، وأنور الجندى ، ومحمد الغزالى ، ومحمد قطب ، ومحمد زقزوق، ومحمد شامة ، وغيرهم) (٢٣) ، الا أن المستشرقين لم يولوه أى اهتمام تقريبا وكانوا غالبا ما ينظرون اليه باستخفاف ، وعلى أنه مجرد شكل من ردة فعل العاجز . ولكن هذا النقد عندما ظهر بالفرنسية والانكليزية وغيرهما بقلم باحثين عرب لهم اسهاماتهم المعترف بها من أمثال أنور عبد الملك وعبد اللطيف الطيباوى، وادوارد سعيد وعبر سبل مقر بها فى المؤسسة الثقافية الغربية ، وعندما جاء من معسكر الاستشراق نفسه على يد العديد من المستشرقين المتنورين من أمثال مكسيم رودنسون أو من معسكر العلوم الانسانية على يد بريان تيرنر وغيره ، لم يعد بامكان الاستشراق أن يعيره أذنا صماء ، ولم يكن أمامه من خيار الا محاولة الاستجابة على نحو من الانحاء بالسعى لتدارك ما كان هذا النقد يشير

---

(٢٣) انظر د. رضوان السيد « ثقافة الاستشراق ومصائره وعلاقات الشرق بالغرب » ، الفكر العربى (بيروت) ، السنة الخامسة العدد الحادى والثلاثون (عدد خاص عن الاستشراق التاريخ والنهج والصورة) ، كانون الثانى (يناير) -آذار (مارس) ١٩٨٣ ، ص (١٤ - ١٧) .

اليه من ثغرات وعيوب ونواقص وغير ذلك فى التقليد الاستشراقى ؛ وكذلك فان الموجة العارمة التى ولدها كتاب الاستشراق لادوارد سعيد من النقد والنقد الذاتى ما كان لها الا أن تؤتى أكلها بدفع المستشرقين وخاصة المنفتحين منهم على الثقافة الانسانية المعاصرة الى اعادة النظر فى كل شىء يقومون به ، وهذا ما خلق مناخا صحيا لاعادة تفحص الكثير مما رسخه التقليد القديم من قناعات ونظريات وأحكام واعراف ، وربما قلبها عقبا على رأس ، وحفز مؤسسة الاستشراق أو مؤسساته للتفكير فى طرق أخرى للانتماء بحق الى العالم المعاصر توجها ومداخل ومنهج وحساسية ، وهو أمر ما كان له أن يحدث لولا تنامى عملية النقد هذه وبلوغها الذروة فى كتاب ادوارد سعيد الذى فتح فى نقده لهذا التقليد الثقافى الذى بدا حتى عهد قريب وطيد الاركان ، عيون أصحابه على حقيقة طالما تنكروا لها ، وهى أنهم – بوصفهم بشرا – أبعد ما يكونون عن العصمة ، وأن ثمة عالما متطورا من حولهم ينبغى أن ينفتحوا عليه ، وأن عليهم أن ينتموا بتقليدهم الذى أزرت به الابعاد الايدلوجية والسياسية منهجيا ومعرفيا ، الى العالم الذى يعيشون فيه . يقول الدكتور رضوان السيد فى معرض الاجابة عن سؤال يتصل بالجديد فى عالم الاستشراق وجه اليه بعد قضائه سنة درس فيها فى عدة جامعات أوربية (وهو خريج احداها) :

يمكن القول رغم كل المظاهر ان النقد الذى وجه للاستشراق فى العقدين الاخيرين ، وبخاصة كتاب ادوارد سعيد (الاستشراق) الصادر عام ١٩٧٨ قد غير من وجهه . صحيح أنه ما تزال تصدر بالمانيا وبريطانيا بالذات دراسات استشراقية تعتمد المنهج التاريخانى التقليدى ، ولكن الغالب على الدراسات الاستشراقية فى الثمانينات ، وبامريكا وفرنسا بالذات ، البحوث ذات الطابع النقدى للتاريخانية ورؤاها ، ولاشكاليات علائق الغرب بالمشرق هذا هو التطور الاول ، وهذه هى أصوله .

أما التطور الثانى ، وهو منهجى ، فهو يتصل بغلبة القراءة الابستمولوجية على الدراسات الاستشراقية ، مثلما غلبت على سائر حقول العلوم الانسانية.. وعندما أقول ان تغيرات جذرية طرأت ، لا أعنى أن قطيعة كاملة تمت مع تقاليد ذلك العلم أو التخصص المعرفى ، كما لا أعنى أن تلك التغيرات تخضع لمنحى تقويمى واحد أو ثنائى ايجابى أو سلبى .

فمن حيث الموضوع ، الذى ينم ولاشك عن رؤية معينة للمسائل المدروسة ، تعاد دراسة موضوعات مضغها الاستشراق التقليدى طويلا لكن بأدوات منهجية ومعرفية جديدة . فعلى سبيل المثال ظهر اتجاه فى السنوات العشر الاخيرة فالاستشراق البريطانى يعتمد أسلوب طرح موضوعات الاستشراق التقليدى كلها لنقضها واحلال رؤى جديدة بشأنها مثل أصول الاسلام ، وقدم

القرآن ، ومعنى السنة ، وطبـائع الاسلام ، والمسلمين ، وهى موضوعـات استشراقية قديمة جدا ، ترك مستشرقو القرن التاسع عشر ومطـالع القرن العشرين ببريطانيا والمانيا فيها تراثا ضخما .. ومن حيث المنهج تبرز مسألة الشرق الأوسط ، أو يبرز تصوره فى الاستشراق الامريكى بالذات . كما تبرز الابستمولوجيا كنهج أوحد لاعادة رؤية المسائل » (٢٤) .

ان التغيير ، مهما كان تقويمنـا له ، يحمل أمل التخلص من البـنى المعرفية السائدة التى كانت تحفزها عوامل فوق بحثيـة ، والبحث عن بنى معرفية بديلة ربما تكون أكثر استجابة للتغيرات التى تخضع لها مختلف العلوم الانسانية من جهة ، وللتغيرات التى يمر بها موضوع الاستشراق ، «نحن» ، من جهة أخرى .

أ — د :

وواقع الحـال أن من أهم ما مر به «موضوع» الاستشراق فى العقود الاخيرة من تحولات ايجابية أنه أصبح أكثر فاعلية ونشاطا فى انتـاج المعرفة المتصلة به وبالوطن العربى وباللغة الاجنبية التى يستخدمها الآخر ، ومن خلال المؤسسات التى يتحرك فيهـا هذا الآخر . وبعبارة أخرى ان رافـد الداخليين من العرب فى المجرى الرئيسى للتقليد الثقافى الاستشراقى أصبح أكثر غزارة وغنى واتساعا وبات على نحو من الانحاء على تلوين جزء من المـاء الذى يحتضنه هذا المجرى الرئيسى .

وعلى الرغم من أن هؤلاء الداخليـين يدينون بتـكوينهم الثقـافى للمؤسسات التربوية والاكاديمية والثقافية التى يتحرك ضمنها الآخر ، وينتجون ما ينتجون من معرفة عن وطنهم ضمن هذه البنى الثقافية الخارجية ويخضعون لما يمكن أن يخضع له أى فرد يعمل ضمنها من تـأثير مصدره أعرافهـا وقيمها وأنظمتهـا وقيودها ومعاييرها ومبادئها ، (٢٥) ، الا أنهم على الاقل يمتلكون معرفة الداخلى بمـوضوعهم ، والقدرة على التـوحد بالتجربـة الانسانيـة التى يتصدون لهـا ويدرسونها ويحللونها ويحاولون الوصول الى نتـائج معينة بصددها . وهو أمر لا يستطيع أن يزعمه أى خارجى مهما كانت درجة تعاطفه مع موضوعه .

---

(٢٤) انظر د. رضوان السيد ، القراءات الاسلامية والقراءات الاستشراقية ، التشرذم بعد ازمة الوعى العربى » ، كتـابات معاصرة (بيروت) ، المجلد الاول ، العدد ٤ ، تشرين الثـانى ١٩٨٩ ، ص (٤٠ – ٤٢) .

(٢٥) انظر عبد النبى اصطيف ، « نحن والاستشراق : نحو مواجهة ايجابية » ، المستقبل العربى (بيروت) ، العدد ٥٦ ، تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٨٣ ، ص (٢٣ – ٢٦) .
وانظر كذلك دونالد مالكولم رايد ، « جامعة القاهرة والمستشرقون » ، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ، الثقافة العالمية (الكويت) ، السنة السابعة ، العدد ٣٨ ، يناير ١٩٨٨ ، ص (٧ – ٤٣) .

وقد استطاع هؤلاء الداخليون من خلال مشاركتهم الفعالة هذه التى شملت كل مرافق الاستشراق : تدريسا واشرافا (٢٦) على الدراسات العليا فى الجامعات المختلفة على شاطىء الأطلسى ؛ واسهاما ملموسا فى تحرير العديد من الدوريات الاساسية فى هذا الحقل المعرفى وبمختلف اللغات الاوربية (٢٧) ؛ وتأليفا للكثير من الرسائل العلمية والدراسات الرفيعة والمرجعية فى مختلف شؤون الوطن العربى قديمها وحديثها (٢٨) ؛ وترجمة متألقة للعديد من الاعمال العربية قديمها وحديثها غدت مصادر لا غنى عنها لأى دارس داخلى أو خارجى (٢٩) ؛ وحضورا له وزنه فى مختلف الندوات وحلقات البحث والمؤتمرات العامة والنوعية المتصلة بشؤون الوطن العربى وغير ذلك ، استطاعوا أن يخلقوا مستويات جديدة ضمن بنية الاستشراق نفسه . ذلك أن مشاركتهم طرحت فى عالم هذا التقليد الثقافى مستويات جديدة ، وقيما جديدة ، ومعايير جديدة ، خلخلت بنية هذا التقليد وبينت ما ينطوى عليه من ثغرات . لقد غدا الاستشراق ينطق عندما ينطق باللغات الاجنبية بنوعين من الأصوات : خارجى وداخلى وهو لذلك غدا أكثر افصاحا عن موضوعه لأن هذه الاصوات غدت أكثر قربا وحميمية منه .

أ - هـ :

أما خامس هذه التحولات فهو التطورات التى لحقت ببنية المؤسسة الاستشراقية نتيجة جملة التحولات التى خضعت لها بنية المؤسسة الجامعية الاوربية والامريكية فى العقود الاخيرة سواء اتصل ذلك بمسألة موقع الدراسات الشرقية فى هذه المؤسسة الجامعية ، أم بالمنهج أم بالتسهيلات البحثية المتاحة للمستشرق ، أم ببنية مراكز البحوث والدراسات المختلفة المعنية بشؤون الوطن العربى .

---

(٢٦) لا تكاد تخلو جامعة أوروبية أو أمريكية مشهورة من أستاذ عربى مرموق يتولى التدريس والاشراف على الدراسات العليا . ومن الاسماء البارزة فى هذا الميدان ، ألبرت حورانى ، ومحسن مهدى ، وعرفان شهيد ، ووليد عرفات ، ومحمد مصطفى بدوى ، وعفاف لطفى السيد ، ومحمد أركون ، وعيسى بلاطة ، وبسام الطيبى ، وعزيز العظمة ، وغيرهم .

(٢٧) كثيرا ما يطالع الباحث أسماء عربية بين أسماء المسهمين فى كبريات المجلات المعنية بالدراسات العربية والاسلامية ، والامثلة أكثر من أن تستوعبها اشارة موجزة .

(٢٨) الدراسات العربية والاسلامية التى ينتجها العرب باللغات الاجنبية فى تزايد مستمر فى اللغات الرئيسية الثلاثة الانكليزية والفرنسية والالمانية ، وجلها بات اليوم قراءات لا يستغنى عنها دارس العرب والاسلام مهما كانت هويته ، بل ان بعضها غدا محددا رئيسيا للافكار السائدة فى موضوعه مثل دراسات محمد مصطفى بدوى ، وكمال أبو ديب ، وألبرت حورانى ، وفيليب خورى ، ومحمد عبد الحي ، ومحمد شاهين ، وعرفان شهيد ، وحليم بركات ، وحنا بطاطو ، وسلمى الخضراء الجيوسى ، وهشام شرابى ، ومحسن مهدى ، وعبد الحميد صبراة ، وغيرهم كثير .

(٢٩) من اشهر مترجمى الداخليين محمد مصطفى بدوى ، ومنح خورى ، وسلمى الخضراء الجيوسى ، وعدنان حيدر ، وعبد الله العذرى ، ورنا قبانى ، ومحمد شاهين ، وكمال بلاطة ، وفطمة موسى محمود ، وعيسى بلاطة ، وغيرهم كثير .

ولم يقتصر هذا التحول على الجانب الاكاديمى من المؤسسة الاستشراقية بل شمل كذلك الجانب المهنى النقابى مثلما شمل قنوات انتشار ونشر المعرفة الاستشراقية على مختلف المستويات وفى مختلف الاوساط . فعلى الصعيد المهنى شهدت العقود الثلاثة الاخيرة ظهور العديد من الروابط الجديدة بأنظمتها وأهدافها ومجالات أنشطتها والتى ربما كان من أهمها رابطة دراسات الشرق الأوسط لشمالى أمريكا (٣٠) عام (١٩٦٦) ، ومجلس مكتبة الشرق الاوسط (٣١) عام (١٩٦٧) ، والجمعية البريطانية لدراسات الشرق الاوسط (٣٢) عام (١٩٧٣) والرابطة الفرنسية لدراسة العالم العربى والاسلامى
L'Association Francaise pour l'Etude du Monde Arabe et Musulman
وغيرها .وعلى صعيد نشر المعرفة الاستشراقية ظهر الى الوجود العديد من الدوريات الناطقة بأسماء هذه الروابط كالمجلة الدولية لدراسات الشرق الاوسط (٣٣) ، ومجلة الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الاوسط (٣٤) وغيرهما ؛ والدوريات المتخصصة بفرع من فروع الدراسات الاستشراقية مثل مجلة الأدب العربى (٣٥) و أدبيات (٣٦) وغيرهما ؛ وسلاسل الكتب والرسائل العلمية والترجمات التى تصدرها مراكز البحوث والدراسات الخاصة بالوطن العربى أو مطبعات الجامعات المختلفة من أمثال برنستون ، وأكسفورد ، وكامبردج وكاليفورنيا وغيرها ؛ أو دور النشر المشهورة من مثل هاينمان وروتلدج وتوريس ، واناكا وكورتيت وسواها . وبالطبع فان لهذه التحولات تأثيرها فى الانتاج المعرفى الاستشراقى فى شكله ومضمونه وتوجيهاته مما يتضافر مع التحولات الاخرى ليسهم بدوره فى تشكيل تقليد ثقافى جديد يمكن أن يسمى بالاستشراق الجديد .

٣ – مؤثرات :

ما تقدم من حديث عن التحولات الايجابية الهامة التى خضع لها الاستشراق فى العقود الثلاثة الاخيرة يضع الباحث أمام حقيقة هامة فى مواجهته لهذا التقليد الثقافى هى أننا لا نستطيع أن نمضى فى الحديث عنه بوصفه تقليدا ثقافيا واحدا

---

(٣٠) Middle East Studies Association of North America
(٣١) The Middle East Library Committee
(٣٢) British Society for Middle Eastern Studies
(٣٣) International Journal of Middle Eastern Studies
(٣٤) British Society for Middle Eastern Studies Bullletin
(٣٥) Journal of Arabic Literature
(٣٦) Edebiyat: A journal of Middle Eastern Literatures

تحكمه أنظمة وعلاقات وأعراف وقيم ومبادىء ومعايير واحدة . واذا كان هذا لا يعنى بالطبع وجود استشراقات بعدد المستشرقين بسبب الطبيعة المؤسسية الطاغية لهذا التقليد ، الا أننا من جهة أخرى نستطيع أن نميز على الاقل نوعين رئيسيين من الاستشراق قديم وحديث :

قديم يتابع انغلاقه على نفسه أمام العلم وأمام موضوعه ؛ ويدير أذنا صماء لكل ما يوجه اليه من نقد ولا يمارس أى نقد ذاتى لمنهجه وطرق مقاربته لموضوعه؛ وينظر باستخفاف الى اسهامات الداخليين فى شتى المجالات رافضا لها على أساس من تخلفها لتخلف الامة التى ينتمون اليها ؛ ويحصن نفسه ازاء التغييرات الهامة التى خضعت لها المؤسسة الجامعية الغربية التى يمارس نشاطه من خلالها .

وجديد ينفتح على نحو متزايد على موضوعه وعلى ما يجرى حوله من تطورات فى مختلف العلوم والمعارف ؛ ويصغى بحساسية وايجابية لما يوجه اليه من نقد داخلى وخارجى ويمارس النقد الذاتى فى مختلف مراحل انتاجه للمعرفة الاستشراقية ويسعى الى تطوير هذه المعرفة على أساس من هاتين العمليتين فى النقد والنقد الذاتى ؛ ويأخذ اسهامات الداخليين من العرب سواء أكانت بالعربية أم بسواها من اللغات الاجنبية المستخدمة فى الاستشراق ذاته بجد كاف بسبب قدرتها على تقديم المسائل المدروسة من الداخل من جهة وتوحدها مع موضوعها من جهة أخرى وحساسيتها فى التعامل معها لخطورتها على حاضر الامة العربية ومستقبلها من جهة ثالثة ؛ ويسعى أخيرا الى الافادة من التغييرات التى تلحق المؤسسة الجامعية المرتبط بها فى تطوير عملية انتاجه للمعرفة الاستشراقية لتغدو قادرة على النهوض للمقارنة مع أية معرفة أخرى ينتجها معاصروه فى الحقول المعرفية المشابهة المتعلقة بمناطق أخرى أو بأوربا وأمريكا . وبعبارة أخرى جديد يحاول أن يتحرر بالتدريج من أسر نظام المعرفة الاستشراقية القائم على قسمة الشرق والغرب ، وعلى المركزية الاوربية فى آن معا .

وأساس التمييز هنا ليس تباين وجهات نظر الأجيال المتعاقبة ، أى أن المسألة ليست مسألة جيلية بقدر ما هى مسألة منظور عام يتبناه المستشرق فى تعامله مع موضوعه ومع العالم من حوله . ففى حين يرفض الاستشراق القديم اقامة أية علاقة انسانية حميمة متبادلة الاغناء مع أى من موضوعه أو العالم الذى يحتويه، يصر الاستشراق الجديد على هذه العلاقة فى مقاربته لموضوعه أو فى حواره مع العالم الذى يحيط به . وهو لذلك يحاول زعزعة روابطه بالتقليد القديم وتوثيق عراه بموضوعه عن طريق الخبرة المباشرة والمزيد من التخصص واسقاط الاعتبارات فوق البحثية Extra-scholarly considerations التى تحكم عادة انتاج اصحاب المنظور القديم . وعلى أى حال فان عرضا لبضعة نماذج من الاعمال الاستشراقية المحكومة بالمنظور الجديد والتى تفصح عن التحولات المشار

اليها فيما تقدم من سطور قمين بتوضيح مؤشرات هذه التحولات وبالتالى محاولة التفكير فى طرق تعزيزهـا حتى تؤدى فى النهـاية الى وضع الاستشراق فى خدمـة موضوعه ، أى تجعله فى وضع يمكنه من الاسهام فى عملية التنمية الشاملة التى تطمح اليها الامة العربية ، بدل أن يستخدم أداة لممارسة ارادة الآخر عليها .

٣ – بيبليوغرافيا اسلامية عربية : دليل مجلس مكتبة الشرق الاوسط (٣٧)

هذه البيبليوغرافيا التى أشرف على اعدادها ثلاثة من كبار بيبليوغرافيى مكتبة الشرق الاوسط فى بريطانيا (هم ج. د. بيرسون J. D. Pearson محرر الفهرس الاسلامى **Index Islamicus** وأستـاذ البيبليوغرافيـا فى جامعة لنـدن (فى زمن نشرها) وصاحب العديد من الاعمال البيبليوغرافية الهامة جدا ودريك هبـوود Derek Hopwood مدير مركز الشرق الاوسط فى كلية سانت أنتونى ، والاستـاذ فى جامعة أكسفورد ، وأمين سر الجمعية البريطـانية لدراسات الشرق الاوسط لسنوات ثم رئيسها ، ومؤلف العديد من الكتب الهامة عن سورية ومصر وغيرهما ، ودايانا غريم وود – جونز ، قيمة الأرشيف والبيبليوغرافية المعروفة بأعمالها الهامة فى حقل فهرست الأوراق الخاصة فى جامعة أكسفورد ، والمكتبـة البريطانية) ، يمكن أن تتخذ مثالا للعمل الذى يستبدل بالمنظور القديم الذى يضع المعرفـة الاستشراقية فى خدمة عمليـة اخضاع موضوعهـا – الوطن العربى والشرق – لارادة الآخر منظورا جديدا يسعى الى توظيف هذه المعرفة فى خدمة موضوعها ، بالتيسير على دراسة عملية الاحاطة بمصادر دراسته وبالتالى بلوغه فهما أعمق وأوسع للامة العربية والشرق يساعده فى الاسهام بعملية تنميتهمـا الشاملة .

فهذا العمـل البيبليوغرافى الجديد الذى صدر عام ١٩٧٧ قام على أساس من عمـل بيبليوغرافى قـديم هو كتـاب البيبليوغرافيا الاسلاميـة Manuele di bibliografia musulmana الذى وضعه المستشرق الايطالى المعروف جيسيبى غابرييلى Guisepp Gabrieli عام ١٩١٦ ونشر فى سلسلة **Manuali Coloniali** التى كانت تصدر برعاية وزارة المستعمرات الايطالية **Ministero delle Colonie**

---

(٣٧) انظر Diana Grinmwood-Jones et. al. (edis.), **Arab Islamic Bibliography: The Middle East Library Committee Guide** (Harvester Press, Sussex, 1977).

ودراسة موسعة لها بقلم عبد النبى اصطيف بعنوان « بيبليوغرافيا اسلامية عربية : دليل مجلس مكتبة الشرق الاوسط – وقصة ستة عقود » ، مجلة مجمع اللغـة العربية (دمشق) ، المجلد ٥٥ ، الجزء ١ ، (كانون الثانى / يناير ١٩٨٠ م ، صفر الخير ١٤٠٠ هـ) ص (١٦٤ – ١٨٨) .

فى تلك الفترة . وقــد عهد به مجلس مكتبــة الشرق الاوسط الى فريق من خيرة البيبليوغرافيــين وقيمى المكتبــات وأساتذة الدراسات العربية والاسلاميــة فى الجامعات البريطانية فقام كل منهم بتحديث المادة البيبليوغرافية التى عهد بها اليه وقدم لها بمقــالة بيبليوغرافية تاريخية تخدم المنظور الجديد . وبدل اللغة الايطالية المحدودة الانتشار نسبيا . استخدم المسهمون الجدد اللغة الانكليزية الاوسع انتشارا بين دارسى الشرق الاوسط من الداخليين أو الخارجيين بغرض تطوير الدراسات العربية والاسلامية فى بريطانيا وخارجها استجابة للتحولات التى خضعت لها هذه الدراسات فى ربع القرن الاخير . وهكذا خرج الكتــاب الجديد بحلة جديدة تماما فى حجم ما كان ، ومعاصرة كان بعيدا عنها ، وتوثيق أين منه توثيق بداية هذا القرن ؛ بعث من جديد ليبدأ حياة جديدة ويكون العون المرجو على دراسة الشرق الاوسط للدارس الجديد الذى لا يضع معرفته فى خدمة فرض ارادة الآخر على موضوعه . وقــد استغرق هذا العمــل الجماعى سبع سنوات وأشرفت عليه هيئة كانت هى نفسها وليدة التحولات الجديدة فى ميدان الاستشراق . وهذا العمــل مؤثر واضح عــلى المنظور الجديد الذى بــدأ يشق طريقه الى صفوف المستشرقين ، وهو مؤثر ينبغى أن يعزز ويفــاد منه ، خاصة وأن العمل البيبليوغرافى فى الثقافة العربية الحديثة ما زال فى مرحلة الحبو ، وأمة تبدأ دائما من نقطة الصفر فى أبحاثهــا وليس من النقطة التى وصل اليها الآخرون لا يمكن أن تطور دراستها لثقافتها ومجتمعها وتاريخها وتراثها ولغتها وأدبهــا ، والعودة الى بيبليوغرافيــا أى موضوع هى الخطوة الاولى فى طريق متابعة ما بــدأه الآخرون والمضى به الى الامــام ، فهذه سنة تنــامى المعرفة فى جميع العصور .

٣ - ب تاريخ كامبريدج للأدب العربى ، الأدب العربى حتى نهاية الفترة الأموية (٣٨)

وتــاريخ كامبريدج للأدب العربى فى مجلده الاول المعنون بــ « الأدب العربى حتى نهاية الفترة الأموية » ، الذى صدر عن جامعة كامبريدج عام ١٩٨٣ بتحرير كــل من ايــه ف. ل. بيستــون A. F. L. Beeston والمرحوم ت. م. جونستون T. M. Johnstne و ر. ب. سارجنت R. B. Sarjeant و غ. ر. سميت G. R. Smith مؤاشر آخر على هذه التحولات الايجابية التى تقدم ذكرها .

---

(٣٨) ابظر

A. F. L. Beeston et. al. (eds.),
The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period (Cambridge University Press, Cambridge, 1983).

فعلى خلاف تواريخ الادب العربى المؤلفة فى جميع اللغات (العربية ، والفرنسية والانكليزية ، والالمانية ، والروسية ، والاسبانية ، والايطالية) وهى كثيرة ، يقوم هذا التاريخ على العمل الجماعى من جهة ؛ وعلى الجمع بين جهود الداخليين من العرب أنفسهم وجهود الخارجيين من المستشرقين من جهة ثانية ؛ وعلى الافادة من جملة التطورات المعاصرة المتصلة بدراسة الادب ونقده والتأريخ له وبحث صلاته بالآداب الاخرى من جهة ثالثة . وفضلا عن ذلك فانه يتخذ من اللغة الانكليزية الواسعة الانتشار أداة له ، ومن مطبعة كامبريدج ناشرا ، وأكبر بها من ناشر تتميز منشوراته بمستوى علمى رفيع وسمعة ممتازة ، ناهيك عن عراقته ، وقدرته على نشر الكتاب وتوزيعه من خلال فروعه العديدة المنتشرة فى القارات الخمس .

فهذا التاريخ الذى ينتظر أن يصدر فى عدة مجلدات مجهود جماعى يتجاوز فى امتداده حدود اللغات والقارات والقسمة الوجودية المعروفة بين الشرق والغرب أو بين الداخلى والخارجى . فهيئة التحرير الاستشارية تضم متخصصين بالادب العربى ينتمون لأربع قارات (أمريكا ، أوربا ، آسيا ، أفريقيا) يعملون فى نخبة من الجامعات المعروفة فى العالم (جامعات أكسفورد ، وكمبريدج ، وهرفرد ، وكاليفورنيا – لوس أنجلوس وكولومبيا ، والقاهرة ، وفاس ، والجامعة الامريكية فى بيروت ، والسوربون ، ومدريد ، وبراغ ، وايرلانغن ، نور نبرغ ، وتوبنغن ، وغيرها) ، ويشكل العرب منهم نسبة النصف اذ تضم هذه البيئة كلا من احسان عباس ، ومحمد مصطفى بدوى ، ومحمد يوسف نجم ، وماجد فخرى ، وعبد الله كنون ، ومحسن مهدى ، وسهير القلماوى ، وعبد الله الطيب أى أن الداخليين المشاركين فيها يستطيعون بهذا الحضور القوى أن يوفروا لهذا التاريخ كل مزايا الرؤية الداخية لهذا التقليد الادبى العريق ، اضافة الى القدرة على التوحد بالموضوع التى تتيحها مشاركتهم . وكذا الشأن فى هيئة التحرير ، فعلى الرغم من أن عملية تحرير المجلد الاول قد أسندت الى مجموعة من المستعربين البريطانيين ، الا أن المجلد الاخير قد عهد به الى محمد مصطفى بدوى ليحرره نظرا لطول باعه فى ميدان الادب العربى الحديث ، أى أن معيار الاختصاص هو السائد فى عملية الاشراف على التحرير وليس أى معيار آخر . أما المسهمون فلا شك فى أنهم سيكونون من المتخصصين البارزين من مخلتف أنحاء العالم بغض النظر عن انتمائهم العرقى أو الدينى أو الثقافى أو السياسى ، ومسهمو المجلد الاول أنموذج دال على هذا التوجه . فهم موزعون بين الخارجيين من المستشرقين من أمثال بيستون ، ودريك ليثام ، وسارجنت ، وألن جونز ، و هـ. ت. نوريس ، واي كولبرغ و ن. ج. كولسون ، و ج. م. ب، ، جونز ، و م ج كيستر ، وجيمس مونرو ، و أو رايت ، و ل اي غودمن ، و س اي بوز ورث ، و ج د بيرسون ، والداخليين من العرب من أمثال عبد الله الطيب ، محمد عبد الرؤوف ، وسهير القلماوى ،

والزبيدى ، وسلمى الخضراء الجيوسى ، وعبيد ، وغيرهم ، وهم منتشرون على قارات أربع (أمريكا ، وأوروبا ، وأفريقيا ، وأستراليا) . تعاونوا فيما بينهم كل فى مجــال تخصصه لينتجوا لنــا المجلد الاول الممتد أكثر من خمسين وخمسمائة صفحة ضمت مدخلا « وأربعة وعشرين فصلا » وملحقا ، وثبتــا بالمصطلحات ، وآخر بالمراجع ، اضافة الى المؤشر . والشائق فى هذه المادة الغنية المتميزة ليس شمولها لكــل ما يتصل بالادب العربى منذ العصر الجاهلى وحتى نهــاية الفترة الاموية اذ تعنى باللغة العربية ، والكتــابة العربية والشعر الجــاهلى ، والنثر الجاهلى ، والقرآن ، والحديث ، وتأثيرهمــا فى الادب العربى ، وأدب المغــازى ، وأدب السيرة ، والحكايات ، والأساطير فى العصرين الجاهلى والاسلامى ، والشعر الأموى ، والشعر والموسيقى وغير ذلك ، وحسب ، وانما دراستها لصلات الادب العربى بالآداب الاخرى المجــاورة كذلك وهو أمر قلمــا عنيت به تواريخ الادب العربى المعروفة عربيها وأجنبيها . فنحن نجد أن الفصول الثــلاثة الاخيرة قــد خصصت لدراسة التأثير الاغريقى ، والفارسى ، والسريانى ، فى الادب العربى فى الفتــرة التى يدرسها المجلــد الاول . وثمــة بالاضافــة الى هذا وذاك ملحق ببيليغوافى بترجمات القرآن الكريم للغات الأوروبية قدم له البروفيسور بيرسون بمقدمة عن الترجمات الشرقية والافريقية ، وبتاريخ موجز للترجمات الاوربية ، وختمهبثبت كامل للترجمات الاوربية للقرآن شملت ترجماته الى اللغات الافريقانية والألبانية ، والبلغارية ، والدانماركية ، والبولندية ، والانكليزية (سواء أقام بها المسلمون أم المسيحيون) ، والفنلــدية ، والفرنسية ، والالمــانية ، واليونانية ، والهنغارية ، والايطالية ، واللاتينية ، والنرويجية ، والبولندية ، والبرتغــالية ، والرومانية ، والروسية ، والصربية – الكروانية ، والاسبــانية ، والسويدية ، مرتبة ترتيبا تاريخيا ، بعد مراعاة الترتيب الهجائى فى أسماء اللغات .. وهناك أخيرا ثبت بالمصطلحات العربية المستخدمة فى دراسة الادب العربى ونقده والتأريخ له امتد تسع صفحت ييسر استيعاب الجوانب التقنية الخاصة بالادب العربى على القارىء الذى لا يعرف العربية .

ولاشك أن جميع هذه المزايا التى أجمل الحديث عنها يؤهل هذا التاريخ ليصبح مرجعا أساسيا لكــل دارس للادب العربى لانه نتــاج جهد جماعى متميز يضع المعرفة النوعية فى المقــام الاول وهو اذ ييسرها يسعى الى تعزيز فهم الــدارسين لبدايات الادب العربى الذى يعد من أعرق الآداب الانسانية ، والذى لم يعد مجرد جزء من التراث الانسانى ينــبغى حفظه وترجمته ودرسه ، بــل غدا اليوم قوة فاعلة فى الادب العالمى المعاصر ، له حصوره الذى طالما كابر الغرب فى الاقرار به الى أن اضطر أخيرا الى الافصاح عنه بمنح جائزة نوبل الى الروائى العربى الاول نجيب محفوظ مؤخرا .

٣ - جـ مؤلفـون عرب : (٣٩)

وهذه السلسلة من الترجمات الانكليزية للأدب العربى مؤثر واضح على حضور الادب العربى فى العالم الناطق بالانكليزية ، بمثل ما هى مؤثر بين على التحولات الايجابية فى ميدان الدراسات العربية والاسلامية فى الغرب . واذا كان المؤثران السابقان لصيقين بالمؤسسات الجامعية والنقـابية الاستشراقية ، فان هذا المؤثر يتصل بالمؤسسات الثقـافية العامة فى المجتمع الغربى وبالتحديد مؤسسة النشر . وربما كان من أبرز ما يتميز به هذا المؤثر مما يتصل بالتحولات الايجـابية التى تقدم الحديث عنها :

١ - اهتمامها بالادب المعاصر ، وبالتالى كونها أكثر اتصالا بالواقع العربى بشكل عام ، وبواقع الادب العربى بشكل خاص . فهى تقدم صورة عما وصل اليه هذا الأدب من تطور على المستوى الفنى الابداعى وتتيح مقارنته بالآداب العالمية الأخرى ، وتظهر درجة وثـاقة الصلة التى تربطه بالمجتمع العربى الذى يواجـه تحديات مستمرة ويخضع لعمليات تغير وتطور كبيرين ويجهد فى سبيل اللحـاق بركب التطور والحضارة اللذين انتقل زمامهما الى غيره .

٢ - عنايتها بالكتابة المبدعة (بفتح الدال) وليس بأي شىء آخر من الثقافة العربية . أى أن اهتمامها هو اهتمـام أدبى صرف . ومعنى هذا أنه غير مشوب بأية غايات أخرى . وهو يقود الى اعتماد معيار أساسى فى اختيار المادة المترجمة وهو مستواها الفنى ليس غير . لأن استجابة القارىء الاوربى لهذا الأدب هامة جدا ، من أجل نجاح السلسلة على المستوى الادبى من ناحية ، ومن أجل تحقيق مبيعات كافية وربح كاف يمكنان من متابعتها من جهة أخرى . والحقيقة أن هذا الأمر على غاية من الاهمية لأن النظرة الاستشراقية للأدب العربى كانت الى عهد قريب نظرة مغرضة ، بمعنى أنها كانت - وربما ما زال جزء هام منها - تعنى بالأدب والنصوص الادبية عناية تستمد أسسها ودوافعها من معايير غير أدبيـة على الاطلاق . وقد قاد هذا الى اعطاء صورة مشوهة حقا عن الادب العربى كأدب يمكن أن ينهض للمقارنة مع غيره من الآداب الاخرى .

٣ - توجهها نحو القارىء العادى ، وليس القارىء المتخصص بالدراسات العربية مع أن هذا الاخير يمكن أن يفيد منها لأنها تتيح له الحصول على نصوص أدبية مترجمة من قبل أناس قادرين ومتخصصين ، وبالتـالى تسهل عليه عملية دراسة هذا الأدب باعفائها له من القيام بترجمة ما يدرسه ، وخاصة وأن الترجمة

---

(٣٩) Arab Authors

كفاءة ومقدرة ، وهى بحاجة الى جهد ووقت كبيرين من ناحية ، والى استعدادات قد لا تتوفر لأى دارس .

وتوجه هذه السلسلة الى القارىء العام غير المتسلح بنظرة مسبقة عن الادب العربى هام جـدا ، لأن الاهتمام الذى يمكن أن تلقـاه منه يمكن أن يكون مؤثرا حقيقيـا على مستوى هذا الادب ، ومدى قدرته كـأدبٍ على استثارة الاستجابات الانسانية بشكل عام ، لأن اهتمامه كقارىء ينطلق من ارضاء هذا الادب لحاجاته النفسية والفنية ، وكأدب بالدرجة الاولى ، وليس من أى منطلق آخر .

٤ – صدورها فى طبعات شعبية رخيصة نسبيا :

فأسعارها لا تتجـاوز أربعة جنيهات ، وهو سعر رخيص نسبـيا اذ ما قيس بأسعار الكتب بشكل عام فى دولة كالمملكة المتحدة أو غيرها من دول الغرب . وهى بهذا تيسر اقتناءها على القـارىء العادى والمختص معا لأنها لا تكلفـه الكثير ، وكذلك فان صدورها فى قيـاس صغير بحجم كتـاب الجيب يسهل اصطحابهـا وقراءتها فى الحافلات والاماكن العامة . وبالطبع فان الحديث عن هذا الامر ربما بدا غريبا ، لأن عادة الافادة من أوقات السفر فى القطارات أو الحافلات عادة غير مألوفة نسبيا فى الاقطار العربية ، ولكنها تكاد تكون جزءا من المناظر المألوفة جدا فى أى بلد أوربى ، حيث غدا اصطحاب الكتاب وقراءته فى أوقات الانتظار والسفر من الأمور اليومية .

٥ – صدورها عن دار نشر كبرى هى دار هينمان :

والتى تتخذ لندن مركزا لها ، ولها فروع عديدة فى أوروبا ، وأمريكا ، وأفريقيا وآسيا ، وأستراليا وغيرها (فى كل من ادنبره ، وميلبورن ، وأوكلاند ، وتورنتو ، ولينغ ستون ، وهونغ كونغ ، وسنغافورة ، وكوالالمبور ، ونيودلهى ، وعبدان ، ونيروبى ، ولوساكا) وبالطبع فان هذا ييسر عملية توزيـع منشوراتها الى حد بعيد ، وبالتالى الاطلاع لأكبر عدد ممكن من القراء من جنسيات وشعوب مختلفة عليها . وهذا يوسع من مساحة القراء والمهتمين بالادب العربى ، ويسهل عملية نشر روائعه وتعريف الناس بها على أوسع نطاق ، وفى هذا انصاف له بعد سنين طويلة من الاهتمام المغرض عانى منها الكثير من الاستخدام لأغراض غير أدبية أو فنية كما ذكر مسبقا .

٦ – كون محررهـا دينيس جونسون – ديفيز المعروف باطـلاعه على الادب العربى الحديث وتمكنه من اللغة العربية بشكل خاص . وربما كان من المفيد فى هذا الموضع الاشارة الى أن السيد حونسون – ديفيز قد ولد فى كندا عام ١٩٢٢ ، والى أنه درس العربية فى « مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية » جامعـة لندن ثم فى جامعـة كامبريدج ، والى أنه عمـل بعدها فى القسم العربى لهيئة الاذاعـة البريطانية لعدة سنوات ، لينتقل بعد ذلك الى القـاهرة ويحاضر فى جامعتها ، ثم

ليعمل مديرا لاحدى محطات الاذاعة العربية فى الخليج العربى ، وهو يقيم منذ فترة فى القاهرة . ويجمع السيد ديفيز الى جانب الاهتمام بالدراسات العربية الحديثة والادب العربى الحديث ، اهتماما آخر بالدراسات الاسلامية بشكل عام وبالحديث النبوى بشكل خاص حيث ترجم مجلدا من الحديث الشريف .

٧ – مشاركة الداخليين فيها ، ليس من خلال كون أدبهم موضوعا لها فقط ، وانما كذلك من خلال قيام بعض القادرين الاكفاء منهم أمثال فاطمة موسى محمود ومصطفى بدوى ، وكمال بلاطة وغيرهم بالاسهام فى عملية الترجمة وربما الاختيار أيضا .

صدر من هذه السلسلة ما يقرب من بضعة عشر كتابا من أبرزها :

١ – مصير صرصار ومسرحيات أخرى للحرية لتوفيق الحكيم ، من ترجمة دينيس جونسون – ديفيز .
٢ – رواية نجيب محفوظ « زقاق المدق » من ترجمة تريفر لوغسيك .
٣ – قصص عربية حديثة من ترجمة واختيار دينيس جونسون ديفيز .
٤ – رواية الطيب صالح « موسم الهجرة الى الشمال » من ترجمة دينيس جونسون – ديفيز .
٥ – رواية توفيق يوسف عواد «طواحين بيروت» من ترجمة ليسلى مكلوخلين.
٦ – شعراء عرب محدثون من اختيار وترجمة وتقديم عيسى بلاطة .
٧ – قصائد مختارة لمحمود درويش من ترجمة دينيس جونسون–ديفيز الذى اختار لها عنوان « موسيقا اللحم البشرى » .
٨ – قصص مصرية قصيرة من جمع وترجمة دينيس جونسون – ديفيز .
٩ – رواية نجيب محفوظ «ميرامار» من ترجمة د. فاطمة موسى محمود .
١٠ – « أرخص اليالى » ليوسف ادريس من ترجمة وديدة واصف .
١١ – «رجال تحت الشمس» لغسان كنفانى من ترجمة هيلارى كيلباتريك
١٢ – «عرس الزين وقصص أخرى» للطيب صالح من ترجمة جونسون – ديفيز .
١٣ – «تلك الرائحة وقصص أخرى» لصنع الله ابراهيم من ترجمة جونسون– ديفيز .
١٤ – «الرجل الذى فقد ظله» لفتحى غانم من ترجمة ديزموند ستيوارت .
١٥ – «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ من ترجمة فيليب ستيوارت الذى اختار لها عنوان : «أولاد الجبلاوى» .
١٦ – «الأيـام» ـ الجزء الاول ـ لطـه حسين من ترجمة ا. هـ. باكستون ، الذى اختار لها عنوان : «طفولة مصرية» .
١٧ – شاعرات الوطن العربى من ترجمة كمال بلاطة وتحريره .

١٨ – مسرحيات مصرية ذات فصل واحد اختارها وترجمها دينيس جونسون–ديفيز .

وغيرها مما يتتابع ظهوره باستمرار .

ان جميع ما تقدم من ميزات تتصف بها هذه السلسلة انما جاء نتيجة للتحولات الايجابية الهامة فى ميدان المعرفة التى ينتجها الآخر عن الوطن العربى . انها تمثل بحق رغبة أكيدة فى الانفتاح على « موضوع » الاستشراق ، على العرب أنفسهم ، من خلال محاولة التعرف على جزء هـام من قيمهم الانسانية الاصلية التى يعكسها هذا الادب أو يجسدها ، وأهم ما يعنينـا فى هذه السلسلة أنهـا تنظر الى الادب العربى نظرتها الى أى أدب حي آخر على المثقف المعاصر القـارىء للانكليزية أن يطلع عليه لأنه مكون هام من مكونات الادب المعاصر .

خـاتمـة :

هذه مؤثرات معدودة على التحولات الايجابية التى خضع لها تقليد الاستشراق فى العقود الاخيرة ، وهى مؤثرات جديرة باهتمامنا نحن العرب اذا ما شئنا أن تكون مواجهتنا لهذا التقليد الثقـافى مواجهة ايجابية مجدية . وأقل ما ينبغى أن نفعله تجاهها هو تعزيزها لترسيخ المنظور التى تقوم عليه . لانه السبيل الوحيد الى الاطـاحة بقيم الاستشراق القـديم ، وخلق قيم ومستويات بديلـة تكون فى مجموعهـا اطـار الاشارة Frame of Reference فى تقويم انجازاته التى لا مجال للشك فى أهميتها . ولكن ذلك ينبغى ألا يصرفنا عن الهدف الاستراتيجى الذى يجب أن نضعه نصب أعيننا ، وهو قلب الوضع الذى يشغله هذا التقليـد الثقافى بالقياس الى تقليد الدراسات العربية التى ينتجها الداخليون من العرب . وبدلا من أن تكون الدراسات الاستشراقية الخارجية هى المشكلة للتيار الرئيسى للمعرفة المتصلة بنـا ، والمرجع الأساسى لدراسة الشؤون العربية فى حين تبقى الدراسات التى يقوم بها الداخليون هى الروافد ، يجب أن تصبح اسهامات العرب أنفسهم هى التيار الرئيسى والمجرى المحدد ، فى حين تصبح اسهامات المستشرقين هى الروافد .

وبالطبع قد يبدو طموح كهذا حلما أو مستحيلا لان تحقيقه ليس بالسهل ، ولا يمكن أن يتم بين عشية وضحاها ، وربما يعد مجرد رغبة مغرورة ؛ ولكنه يبدو لى ، كما بينت فى مكان آخر (٤٠) ، هدفا مشروعا ، اخلاقيا وعلميا ، فدارس الادب

---

(٤٠) انظر عبد النبى اصطيف « نحن والاستشراق .. » ، ص (٣٥).

الانكليزى على سبيل المثال ، على الرغم من تقديره لاسهامات الباحثين الآخرين فى دراسة هذا الادب لا يمكنه الا أن يعتمد بشكل أساسى على دراسات البريطانيين والامريكيين أنفسهم فى دراسته له . واذا كان هذا الامر مسوغا ومقبولا فى دراسة الثقافات الأخرى ، فما الذى يمنع قيامه فى الثقافة العربية الحديثة اذا ما توافرت التسهيلات المطلوبة ، والتدريب السليم ، والعزيمة ، والصبر على العلم ، وبعد النظرة ، والرغبة الصادقة ، انه خيـار ممارسة الارادة — ارادة المعرفـة حتى لا تتحول هذه المعرفة الى أداة لاستلاب ارادتنا كلها ، ولعمرى انه لخيار شاق » ، وتحد صعب ، ولكنه بالتأكيد خارج دائرة المستحيل . ؟

د. عبد النبى اصطيف

نموذج مبكر للأدب العربى المقارن

قراءة فى الجزء الثالث لكتاب منهــل الوراد فى علم الانتقاد لقسطاكى الحمصى

يحاول هذا البحث تحليل الجزء الثالث من كتاب قسطاكى الحمصى (١٢٧٥ ــ ١٣٦٠ هـ/١٨٥٨ ــ ١٩٤١ م) «منهل الوراد فى علم الانتقاد» اذ يضم دراسة وافية حول تأثر «الالعوبة الالهية» لدانتى بـ «رسالة الغفران» لأبى العلاء المعرى ، وهو بحث فى صميم الادب المقارن (١) (*) .

هنك جهود لكتاب سبقوا قسطاكى أو عاصروه فى مجال النقد والادب المقارن ، اذ اتصل بعضهم بالثقافة الاجنبية وحاول تقريبها الى القارىء العربى ، مستعينين بعقد المقــارنات والموازنات الادبيــة والفكرية .. وبعد كتــاب رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ ــ ١٨٧٣ م) «تخليص الابريــز فى تلخيص باريــز» من أهم الكتب فى هذا المجال ؛ لما فيه من فحص للحضارة الغربية (النموذج الفرنسى) ، ولأنه لقاء بين فكر عربى اسلامى ، وحضارة كانت قد قدمت نفسها غازية للمشرق فى مطلع القرن

---

(١) حسام الخطيب ، روحى الخالدى ، رائد الأدب العربى المقارن ، دار الكرمل للنشر والتوزيع ، عمان ، ١٩٨٥ م ، ص ٣٦ .

(★) حول حياة قسطاكى الحمصى وثقافته انظر : مجلة الكلمة ، عــدد خاص بعنوان « ذكرى قسطاكى بك الحمصى » ، بأقــلام نخبة من أدبــاء العرب ، حلب ، السنة ١٦ (تموز وأب وأيلول ١٩٤١ م) ، العدد ٧ – ٩ ، ص ١١ وما بعدها ؛ سامى الكيــالى ، محاضرات عن الحركة الأدبية فى حلب ١٨٠٠ – ١٩٥٠ ، معهد الدراسات العربية ، القــاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ١٩٥ وما بعدها ؛ أنيس المقدسى ، مقدمة لدراسة النقد فى الأدب العربى ، جامعــة طهران ، طهران ، ١٩٥٨ ، ص ٣١ وما بعدها ؛ ماهر حسن فهمى ، المذاهب النقدية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ٦٠ وما بعدها ؛ حلمى على مرزوق ، تطور النقد والتفــكير الأدبى الحديث فى مصر فى الربــع الاول من القرن العشرين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٣٠١ وما بعدها ؛ اسحق موسى الحسينى ، النقــد الأدبى المعاصر فى الربــع الاول من القرن العشرين ، معهد البحوث والدراسات العربيــة ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٧٧ وما بعدها ؛ محمد التونجى ، قسطاكى الحمصى شاعرا وناقدا وأديبا ، دار الأنوار ، بيروت ، ١٩٦٩ م ، ص ١٧ ، وما بعدها ؛ خير الدين الزركلى ، الأعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ج ٥ ، ص ١٩٧ ؛ عبد الله الشحام ، قسطاكى الحمصى ناقدا ، مجلة دراسات (عمان – الأردن) ، المجلد الثانى عشر ، (ذو القعدة ، ١٤٠٥ هـ / أب ١٩٨٥ م) ، العدد الثامن ، ص ١٤٧ وما بعدها .

التاسع عشر ، رغم ما مثلته من مبادىء الثورة الفرنسية فى الحرية والاخاء والمساواة .. (٢) .

وقد فطن أديب اسحق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥ م) الى علاقة الفكر بعملية الابداع ، وهذا يسلكه فى عداد الرواد من النقاد العرب فى عصر النهضة ، لان ربط الفكر بعملية الابداع يعد جديدا على النقد العربى آنذاك .. ويرى اسحق أن منهج المقالة لابد أن يكون مشتملا على وحدة الموضوع ، ووحدة المشاعر التى يثيرها ذلك الموضوع ، وما يترتب على ذلك من ترتيب الافكار ترتيبا تتقدم به المقالة شيئا فشيئا حتى تنتهى الى نتيجة منطقية هى الخاتمة التى يستلزمها ترتيب الافكار ترتيبا منطقيا .. ويقرر أن الاسلوب هو العبارة التى توضح الفكر ، وهو النفس الدال بالعقل على صفة الكاتب .. وحيث أن لكل انسان صفات تميزه عن غيره ، فلذلك اختلفت الأساليب والأنفاس (٣) .

واعتمد أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ – ١٨٨٧ م) فى آرائه النقدية على ذوقه الادبى ، وأهلته ثقافته العربية والاجنبية لأن يعرف مواطن الحسن فى الكلام ومواضع البلاغة فيه ، وقد سجل الشدياق نقدا على البناء الموروث للقصيدة العربية ، وكانت آراؤه فى الشعر العربى تمهيدا للنهضة الشعرية التى تحققت بعد ذلك على يد البارودى كما يقول – عبد الحي ذياب – (٤) .

وقد أقام الشدياق فى بريطانيا لفترات طويلة بين عامى ١٨٤٦ و ١٨٥٧ م ، وفى هذه الفترة ، نشر كتابه المشهور « الساق على الساق » سنة ١٨٥٥ م ، وكتب اثنين آخرين يبحثان فى البلدان التى زارها وهما « كشف المخبأ عن فنون أوروبا » «والمواسطة فى معرفة أحوال مالطة» وقد نشرا سنة ١٨٦٦ م .. وكتابات الشدياق مهمة فى مجال العلاقة بين العرب والغرب فى القرن التاسع عشر ، فقد كانت ملاحظاته دقيقة ، واطلاعه واسعا على حضارة الغرب ، فتحدث عن أخلاقهم ، ونظامهم السايسى ، وموقع المرأة ، والصحافة ، والعلم والاختراعات ، يضاف الى ذلك أن الشدياق قد شغل بنقد « القاموس المحيط» للفيروزآبادى ، فجعل له معظم ما جاء فى صفحات كتابه «الجاسوس على القاموس» (٥) .

---

(٢) محمود فهمى حجازى ، أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى مع النص الكامل لكتابه تلخيص الابريز ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ م ، ص ١٤٥ وما بعدها .

(٣) عبد الحي دياب ، التراث النقدى قبل مدرسة الجيل الجديد ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ م ، ص ١ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٢٦ .

(٥) انظر : أحمد فارس الشدياق ، الجاسوس على القاموس ، مطبعة الجوائب ، الآستانة ، ١٢٩٩ هـ ، ص ٩ وما بعدها ؛ خالد الكركى ، « صورة الانجليز فى أدب أحمد فارس الشدياق » ، مجلة دراسات ، الجامعة الأردنية ، عمان ، المجلد الثانى عشر ، (جمادى الآخرة ١٤٠٥ هـ / آذار ١٩٨٥) ، العدد الثالث ، ص ٢١ وما بعدها .

وبعد كتاب الشيخ حسين المرصفى (ــ ١٨٨٩ م) « الوسيلة الادبية فى العلوم العربية» الذى طبع الجزء الاول منه عام ١٢٨٩ هـ والثانى عام ١٢٩٢ هـ من الكتب المهمة فى عصر النهضة ، اذ عرض فيه المؤلف علوم العربية عرضا جديدا ، وبين منزلة كل علم ، وبخاصة علوم البلاغة فى نقد الكلام .. وتحدث عن مقاييس الجودة ، وساق أمثلة عديدة من شعر البارودى المعاصر له ومن شعر الشعراء القدماء ، وعلق عليها حسب مفهومه للقيم الفنية ، وهى القيم نفسها التى صدر عنها النقاد القدماء (٦) .

وقد دعا على مبارك (١٨٢٤ – ١٨٩٣ م) فى ميدان النشر الى تحرير الاسلوب العربى ولطالما حث العلماء على التأليف فى الموضوعات النافعة على أسلوب جديد يقرب المعلومات الى الأذهان ، وكان من أكبر من ساعده فى تحقيق أغراضه عبد الله فكرى (٧) .

وحاول نجيب الحداد (١٨٦٧ – ١٨٩٩ م) فى مقالة طويلة أن يحدد مفهوم الشعر عند الغربيين ، وأورد له مجموعة تعريفات ، أبرزها أن الشعر هو الفن الذى ينقل الفكر من عالم الحس الى عالم الخيال ، أو هو الحكمة التى ينشدها الحكيم فيبرزها بما يليق بها من محاسن اللفظ ، ويوازن بين أجزائها موازنة تحبب ورودها على الاذن وتقرب منالها من الحفظ .. وقد تعرض الحداد الى نشأة الشعر الغربى عند الغربيين ، والمراحل الاولى التى مر بها ، فأورد رأى فيكتور هيجو فى أصل هذا الشعر وتطوره ، وبين أبرز الفروق بين الشعر العربى والشعر الغربى فجعلها على نوعين : لفظى ، ومعنوى ..

وتأتى قيمة هذه المقالة النقدية من ناحيتين :

الاولى : أنها قيلت فى زمن كان الاتصال بالثقافة الغربية ، وبالشعر الغربى ضئيلا ومحدودا ، فهى دعوة الى هذا الاتصال مبكرة ، أتت ثمارها حين قوى هذا الاتصال فيما بعد على يد من أسسوا النقد الحديث فى منتصف القرن العشرين .

الثانية : أن المقالة لمست جوانب مهمة فى الشعر تبناها النقد الحديث فى وقت لاحق ، كتعريف الشعر مثلا ، وأنها أسست للدراسات النقدية المقارنة التى كانت احدى دعائم النقد فى هذا العصر (٨) .

---

(٦) حسين المرصفى ، الوسيلة الأدبية الى العلوم العربية ، تحقيق عبد العزيز الدسوقى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٢ م .

(٧) أحمد أمين ، زعماء الاصلاح ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، ١٩٧٩ م ، ص ١٩٨ ، وما بعدها .

(٨) انظر : مصطفى لطفى المنفلوطى ، مختارات المنفلوطى ، مكتبة الحضارة ، دمشق ، ١٩٥٨ م ، ص ٨٧ ، وما بعدها ؛ حركة النقد الحديث والمعاصر فى الشعر العربى ، ص ٢١ – ٢٨ .

وحاول حسن توفيق العدل (١٨٦٢ – ١٩٠٤ م) أن يدرس الادب العربى وفق المناهج الحديثة فى الدراسات الادبية ، وذلك فى أواخر القرن التاسع عشر ، اذ استفاد من معرفته بالآداب الاوروبية ، ومناهج الدراسات الادبية فيها ، ومن ثم كان له فضل الريادة فى الدراسة الادبية العربية .. وتحدث فى كتابه « تاريخ آداب اللغة العربية » عن اللغة وعن أدب اللغة وتاريخ آداب اللغة ، وموجز القول فى هذا الكتاب أنه يعد أول محاولة فى البحث النقدى تشتمل على كتاب بأكمله .. (٩) .

وغدا ابراهيم اليازجى (١٨٤٧ ـ ١٩٠٦ م) فيما كتبه من مقالات لغوية دقيقة واحدا من أبرز الباحثين اللغويين فى القرن التاسع عشر ، وقد أثار نقطتين مهمتين ما زال الجدل حولهما دائرا الى وقتنا الحاضر هما : علاقة اللغة بالعصر ، وضرورة التعريب ، وخطا فى تبيان هاتين النقطتين خطوات جريئة تنم عن فهم أصيل لروح اللغة ووظيفتها فى الحياة .

وكان اليازجى فى طليعة من عنوا بالنقد الأدبى فى عصر الاحياء والنهضة ، الا أنه فى نقده الادبى يرجح جانب الاهتمام باللغة على كل جانب آخر ، والى ذلك يشير فى الفصل الذى تناول به شعر المتنبى وشراح ديوانه . ويرى الشرط الاول فى الصنيع الادبى الجيد أن تستقيم العبارة اللغوية ، فيؤدى المعنى المراد أداء واضحا لا اضطراب فيه ولا تعمية ، ومن ثم خالف شراح المتنبى ولا سيما الواحدى ، اذ جعلوا ميزة أبى الطيب خفاء معانيه ، ونسبوا هذا الخفاء الى الدقة والاختراع ، فنسبه اليازجى الى الابهام فى اللفظ والتعقيد فى التركيب .

وبلغ من كلف اليازجى بصحة التركيب اللغوى أن تحول الكثير من نقده الى تتبع الأخطاء اللغوية التى شاعت بين الكتاب ، ولا سيما الصحفيين ، ولئن يكن اليازجى بالغ أحيانا فى التخطئة والتغليط ، فان دافعه كان غيرة على اللغة العربية (١٠) .

وكتب روحى الخالدى (١٨٦٤ – ١٩١٣ م) كتابا بعنوان « تاريخ علم الادب عند الافرنج والعرب وفيكتور هوكو » . وقدم المؤلف الكتاب بخلاصة وافية عن حياة هوكو ، ثم تناول القسم الاول تاريخ الادب العربى فى الجاهلية وصدر الاسلام والعصر الأموى والعصر العباسى والاندلسى ، وعلاقة العرب بالافرنج .. وفى القسم الثانى تحدث عن هوجو وعرض نظريته فى الشعر وفنونه ، ثم تحدث

---

(٩) التراث النقدى قبل مدرسة الجيل الجديد ، ص ٩٠ – ٩٣ .

(١٠) انظر : رئيف خورى ، نصوص التعريف فى الادب العربى (عصر الاحياء والنهضة ١٨٥٠ – ١٩٥٠) ، لجنة التأليف المدرسى ، بيروت ، ١٩٥٧ م ، ص ٢١٥ – ٢٥٦ ؛ رياض قاسم ، اتجاهات البحث اللغوى الحديث فى العالم العربى ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، ١٩٨٢ م ، ج ١ ، ض ١٠ ، ٢٤٧ وما بعدها ، ٢٨٦ وما بعدها .

عن شعره الغنائى ومسرحياته الشعرية وقصصه . وعرض لبعض آرائه الاجتماعية ثم ختم الكتاب بحديث عن شهرته والمآخذ التى تؤخذ عليه ومعتقده وثروته .

لقد كان الخالدى مؤهلا لأن يكون باحثا مقارنيا ، كان ذا ذوق أدبى حسن ، واطلاع جيد على الآداب العربية والأجنبية ، وكانت معرفته باللغة وافية ، اذ اتقن العربية والفرنسية والعثمانية والفارسية ، وساعدته كذلك ظروفه الشخصية من خلال اقامته فى فرنسا فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وفى خلال اقـامته هذه تعرف الخالدى على عـدد من المستشرقين الأوروبيـين وذكر آراءهم فى كتابه .. وهكذا يعد كتـاب الخالدى ، من بواكير النقد والأدب العربى المقارن فى العصر الحديث ، اذ تخلل هذا الكتـاب نظرات نقدية وأبحاث مقـارنة مهمة ، « كانت الأسس الثابتة لتطور مفهوم النقد العربى الحديث » (١١) .

وقد انجز سليمان البستانى (١٨٥٦ – ١٩٢٥ م) ترجمة « الالياذة » شعرا عام ١٨٩٥ م ، وانتهى من اثبات شروحها وحواشيها عام ١٩٠٢ م ، وكتب مقدماتها التى بلغت مئتى صفحة أواخر سنة ١٩٠٣ م ، واضعا بذلك اللبنة الاولى فى بنـاء الأدب المقـارن .

وقد شاء البستانى من هذه الترجمة أن يعقد مقارنة بين الشعر الغربى والشعر العربى ، كما حاول أن يجد تفسيرا يربط موضوع النص الشعرى بالبحر العروضى ولامكانية استيعاب البحور العربية لنوع معين من الموضوعات .

وتتحدد قيمة الآراء النقدية التى عرضها البستانى فى مقدمة الالياذة بوصفها دراسة رائدة مهدت الطريق لكثير من النقاد المحدثين ، للاطلاع على روائع الشعر الغربى ، والافـادة من النظريات النقدية الحديثة ، التى وصل اليها ، ومحاولة تطبيقها على الشعر العربى (١٢) .

وقد تلت محاولة البستـانى محاولة أخرى أسهم بها قسطـاكى الحمصى فى ميدان النقد الادبى ، والأدب المقارن ، وذلك فى كتابه «منهل الوراد فى علم الانتقاد» وتعد محاولته هذه من أرقى ما وصلت اليه المحاولات الرائدة فى ميدان التجديد فى النقـد الادبى الحديث ؛ وذلك لأنهـا تشتمل على كتـاب بأكمله ، يقع فى ثلاثة أجزاء .. ومن ثم نرى أن هذا الكتاب القيم محاولة نقدية ناضجة قد توافر عليها ناقد ضليع فى الأدبين العربى والفرنسى ونقدهما (١٣) .

---

(١١) انظر : روحى الخالدى . تاريخ علـم الادب عند الافرنج والعرب وفيكتور هوكو ، مطبعة الهلال ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩١٢ م ؛ حركة النقد الحديث والمعاصر فى الشعر العربى ، ص ٢٩ – ٣٦ ؛ روحى الخالدى رائد الادب العربى المقارن ، ص ٣٠ – ٣١ .

(١٢) ابراهيم الحاوي ، حركة النقـد الحديث والمعاصر فى الشعر العربى ، مؤسسة الرسالـة ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٣٧ – ٤٣ ؛ روحى الخالدى رائد الادب العربى المقارن ، ص ٧ .

(١٣) التراث النقدى قبل مدرسة الجيل الجديد . ص ١٠٨ ، ١١٥ .

حاول قسطاكى فى الجزء الثالث من كتابه « منهل الوراد » أن يقيم موازنة بين رسالة الغفران « لأبى العلاء المعرى » و « الألعوبة الالهية » لدانتى ، وبين أنه لن يتعرض فى هذه الموازنة الا لما بين صاحبيها من التفاوت فى الأخلاق ، والحياة العلمية فى المجتمع الانسانى بل فى وطنيهما .

وتحدث أولا عن منزلة كل من أبى العلاء المعرى ودانتى ، ورأى أن منزلة أبى العلاء من علوم اللغة والصناعة الشعرية فوق أن تحتاج الى بيان ، ومكانته بين أمراء الكلام لا تحتاج الى برهان ، اذ كان له وقوف على سائر علوم عصره ، ولا سيما العلوم الفلسفية والدينية ، وكان ذكيا ، ذا ثقافة لغوية ، يخوض فى موضوعات سائر شؤون عصره وعلومه وكان أبو العلاء ـ كما قال قسطاكى ـ فيلسوفا قولا وفعلا ، فقد أجمع حساده وخصومه على زهده ونسكه . وعظ بالعفاف ونهى عن الدنس ، ومات وقد جاوز الثمانين عاما ، لم يدنس له عرض .. وذم الدنيا وأعرض عنها .. وكان محبوبا ؛ اذ جلس على قبره عند دفنه نحو من مائة وثمانين شاعرا ، ورثاه أربعة وثمانون شاعرا ، منهم فقهاء ، ومنهم محدثون ، ومنهم صوفية .. (١٤) .

ورأى قسطاكى أن دانتى كان فى كل ما كتبه مقلدا من تقدمه ، طابعا بمعانيه على غرار من سلفه ؛ وانما عد أشعر شعراء الطليان لأنهم لم يكونوا ينظمون الشعر العالى الطبقة عندهم الا باللاتينية ، وأقبل دانتى – كما يقول قسطاكى – على دراسة أكثر علوم عصره ، ولا سيما الفلسفة ، الا أنه جعل فلسفته خاضعة لعلم اللاهوت ، أو مزيجا منه ، أو هى علم الكلام عند المسلمين ، وكان متشيعا من قراءة التوراة وغيرها من كتب الدين .. (١٥) .

لقد حاول قسطاكى فى الصفحات الاولى من موازنته بين «الكوميديا الالهية» و « رسالة الغفران » أن يعطى القارىء صورة واضحة ، عن « رسالة الغفران »، وعن خيال أبى العلاء الفذ ، وهو اذ يلخص الرسالة ، يضع الركائز الاولى ، التى قامت عليها « الألعوبة الالهية » ، « وكأنه فى رسمه تصميم أبى العلاء ، أراد أن يرينا المدى القريب ، بين الأصل والفرع ، أو بين الفكرة الاصيلة التى تقوم على صرح ممرد من الخيال الخصب القوى الفذ ، وبين الفكرة المنتهية التى تعيش

---

(١٤) قسطاكى الحمصى ، منهل الوراد فى علم الانتقاد مطبعة العصر الحديث ، حلب (د. ت) ، الوراد ، ٣ / ١٥٥ – ١١٠ ، ١٩٤ .

(١٥) المصدر نفسه ، ٣/١٨٨ – ١٩٢ ، انظر عن حياة دانتى وثقافته

— Patrick Boyde, Dante Philomythes and Philosopher (Cambridge, Univ. Press, Cambridge, 1981), p. 1 ff.

متقلقلة فى ظــلال غيرها ، وبتعبير أدق ، أراد الحمصى بهذا التلخيص أن يبين الفوارق الذهنية ، بين عبقرية أبى العلاء ، وبين حيل دانتى ولعبه الفنى (١٦) .

وتحدث عن كيفية انتقال « رسالة الغفران » الى أوروبا ، وكيفية تأثر الغرب بها ، ورأى أن مؤلفات أبى العلاء ، ومؤلفات من سبقه وتأخر عنه من كبار فلاسفة العرب قد ترجمها الى اللاتينية ، أو الى العبرانية ، ومنها الى اللاتينية ، علمــاء اليهود من العرب فى الاندلس ، وأن الاندلس كانت منذ وفاة الخليفة عبد الرحمن الناصر سنة ٣٥٠ هـ (٩١٢ م) منتجع العلوم ، ومحط رحال العلماء من كل صقع ، وكان لا يظهر كتاب علم ، أو ديوان شعر لنابغة من نوابغ العرب فى المشرق ، الا تهاداه أكابر الاندلس وعلماؤه واستنسخوه وتداولوه .. وكانت الأمم الافرنجية تأخذ العلوم عن المسلمين فى الاندلس منذ القرن العاشر ، أى قبل وفاة أبى العلاء بخمسين سنة (١٧) .

وترجم قسطاكى بعض ما ورد فى الموسوعات الفرنسية عن تقدم العلوم عنــد العرب ، وتأثر الغرب بهم منذ القرن العاشر . ويمكن اجمال ما قاله قسطاكى نقلا عن كتاب الغرب حول انتقال العلوم الى أوروبا بالنقاط التالية :

– أن أمم أوروبــا قد عرفت عند مخــالطتها عرب الاندلس ، أن من كــانوا يزعمونهم بربرا هم أرقى كعبا فى المعارف من أوروبا المسيحية .

– يجب الاقرار بأن العرب كانوا يعرفون فنون السلم كمعرفتهم فنون الحرب، وأن مدرسة قرطبة ، التى طبقت شهرتها الآفاق ، قد تخطت بغــاية السرعة جبال البيرنيــه ..

– أن من كان يريد التعمق فى العلوم عند الافرنج ، كان يتحتم عليه أن يقصد مدرسة قرطبة ، فسار اليها جيربير ، وهو من أهالى أوفير ، حيث أخذ العلوم عن الاسلام ولم يكن ذلك ليصده عن الارتقاء الى البابوية باسم سيلفستر الثــانى .. كذلك نصح باكون أحد مشاهير العلماء فى القرون المتوسطة بتعليم اللغة العربية بعد أن درسها هو ، اذ قال : ان الله يهب الحكمة لمن يشاء ، ولم ير أن يهبها للاتين وان الفلسفة لم تكن منذ أقدم العصور الا على ثلاث دفعات ، وذلك عند العبرانيين، فاليونان ، ثم العرب .

– ومن الذين أمروا بتدريس اللغــة العربية فى مدارس بــاريس وأكسفورد وبولونيا البابا اكليمنصنوس الخامس .. وترجمت عدة كتب عن اللغة العربية الى اللاتينية ، وقد كانت الترجمة جيدة أحيانا ، ورديئة أحيانا أخرى .. (١٨) .

---

(١٦) سامى الكيالى ، « رسالة المعرى والعوبة دانتى فى ميزان العلامة الحمصى » مقــال ضمن العدد الخاص من مجلة الكلمة بعنوان ذكرى قسطاكى بك الحمصى ، ص ٧٦ .

(١٧) منهل الوراد ، ١٨٣/٣ .

(١٨) انظر : المصدر نفسه ، ١٨٣/٣ – ١٨٥ .

وقد انتهى قسطاكى الى أن دانتى ، قد وقع على أبى العلاء ، ولم يكتف بذلك بل جزم بأنه قصد مدرسة قرطبة ، ودرس العربية فيها (١٩) . « ولعله أورد هذا الرأى ؛ ليؤكد نظريته ، التى تقوم على أن دانتى ، لم يكتف بالاقتباس ، بل سرق خيال الرسالة ، وبعض فصولها سرقه معيبه » (٢٠) .

وقد رجع قسطاكى عن هذه الدعوى بقوله : «وهب أنه لم يدرس العربية — وهو مالنـا عليه غير ما تقـدم من الادلة على سرقة «رسالة الغفران» ـ أما أوضحنا كيف كانت تترجم كتب العلوم وآدابها من العربية الى اللاتينية ، بشهادة مؤرخى تلك القرون ، فهل يعقـل أن دانتى لم يقف على كثير من تلك الـكتب ومن جملتها هذه الرسالة الشعرية المعانى ، وهو أشعر شعراء الطليان ؟ » (٢١) .

وبين قسطـاكى أن قصده من الموازنة بين « رسالة الغفران » و « الألعوبـة الالهية» ، ليس الحط من قيمة دانتى ببيان سرقة الموضوع من أبى العلاء ، «ولكن لنعلم نفرا يجهلون مدى آداب لغتنا ويكفرون بنوابغنـا » (٢٢) . وبعد ذلك أخذ يورد حججا يثبت فيهـا أن دانتى لم يذهب ألى محاكـاة من كان قبله من كتـاب الفرنجة وشعرائها ، ومن هذه الحجج :

١ — ان كل من تقدم دانتى من كتاب الفرنجة وشعرائها ، لم يرد عن أحد من أولئك الأبرار ، الذين نسبوا اليهم العروج الى السماء ، أو الهبوط الى الجحيم، أنه هو نفسه عرج أو هبط .

٢ ـ ان جميع العارجين والهابطين ، قد احتذى متأخرهم على مثال متقدمهم فكان مجمل كلامهم عن الفردوس لا يتعدى ما عاينوه فى زعمهم من الأعـاجيب ، ووصف لذاذات الأرواح فى ذلك النعيم ، وتفصيل أنواع التعذيب ، وضروب الآلام التى يجزى بها الأشرار فى الجحيم ، على اختلاف فى اللفظ وطرق الوصف والتعبير، واتفاق فى وحدة الصورة وان اختلفت ألوان التصوير . اذن دانتى لم يذهب الى محاكاة هؤلاء .

٣ — ان هوميروس أشعر شعراء اليونان ، وفيرجيل أشعر شعراء الرومان قد سلكا فى أشعارهما على نقل الحوادث التـاريخية ورواياتها ، ولم نعثر — كما يقول قسطـاكى — « على كثرة ما بين أيدينـا من كـتب الافرنج وغيرهم ، على الطريقة التى جرى عليها المعرى فى رفع مخاطبه الى الفردوس العلوى .. وتنقيله صاحبه ابن القارح فى عرصات الجنان .. » (٢٣) .

---

(١٩) المصدر نفسه ، ١٩١/٣ .
(٢٠) سامى الكيالى ، « رسالة المعرى وألعوبة دانتى فى ميزان العلامة الحمصى » ،ص ٧٨ .
(٢١) منهل الوراد ، ١٩٧/٣ .
(٢٢) المصدر نفسه ، ١٩٧/٣ .
(٢٣) انظر : المصدر نفسه ، ١٩٨/٣ وما بعدها .

ووقف قسطاكى عند بعض أوجه التشابه بين «رسالة الغفران» و «الألعوبة الالهية » ، محاولا اثبات تتبع دانتى لأبى العلاء فى كل شىء ، وتأثره به ، فى الأمور العامة والجزئية ، ويمكن اجمال نقاط التشابه فيما يلى :

– أن دانتى لفرط اعجابه بـ « رسالة الغفران » ، لم يكن لديه صديق كابن القارح يثق به ، لذلك رأى أن يكون نفسه ابن قارح عصره ، وهو الأشبه بما يرويه .. واختار فيرجيل دليلا وهاديا فى تلك الهاويات المظلمات وكأنه أخذ كلام أبى العلاء على ظاهره ، ففهم أن ذلك عروج تقوى وخشوع .. (٢٤) .

– حاول دانتى أن يعاكس ما فعله أبو العلاء ، اذ نزل الى جهنم أولا ، ثم طلع الى المطهر ثم منه الى السماء .. أما أبو العلاء فانه طاف بابن القارح على الفردوس أولا ، ثم على جنة العفاريت ، ثم المطهر ، ثم جهنم (٢٥) .

– وقف ابن القارح فى « رسالة الغفران » فى باب جهنم يستأذن رضوان فى الدخول ، فطلب منه جوازا ، ولما لم يكن بيده جواز رثاه بقصيدة لم تفعل شيئا فى نفس رضوان ، ثم وقف عند الصراط واستشفع بالزهراء ، فأمرت احدى جواريها باجازته .. أما دانتى ، فقد صب هذه الحكاية فى القالب الآتى :

قال فى أغنيته الاولى من جهنم : انه سأل فيرجيل كيف كان حضوره اليه فى الغابة المهلكة ، وفى ذلك المقام المخيف ، فأجابه فيرجيل ، ان بياتريس Beatrice قد استدعته من مقره ، واستحلفته أن يذهب وينجد محبوبها ويسعف ملتمسه ، وأن شفقتها على محبوبها هى عذرها فى التماسها هذا منه ، وأنها وعدته بالثناء عليه ، عند عودتها الى سيدها – ربها – (الأغنية الثانية من جهنم) .

وفى الأغنية الثالثة يقول : ولما وصلنا – هو وفيرجيل – الى ساحل ذلك البحر الجهنمى ، ظهر لنا شيخ معمم – عمه الشيب – على سفينة ، وصاح بنا الويل لكن أيتها الأنفس الشريرة ، لا تترجين البتة فى الرجوع الى رؤية السماء ها أنا أت لأحملكن الى الشط الآخر فى منطقة الظلمات ، والى وسط النيران المضطرمة والجليد الأبدى ، وأنت أيها الانسان الحي ، من هم الذين أتوا بك الى هنا ؟ أبعد عن الأموات الخ .. حينئذ قال له قائدى – أى فيرجيل – يا كارون لا تدافع ، هكذا يريدون هناك ، حيث يقدرون على ما يريدون ، فلا تسل شيئا فوق هذا .

ويرى قسطاكى أن هذه هى « قصة ابن القارح ، مع رضوان والزهراء وجاريتها بعينها ، هذه حكاهاأبو العلاء عنه فى الفردوس ، ودانتى يرويها بلسان فيرجيل ، عما جرى لهما فى جهنم ، والاسماء مختلفة فقط » (٢٦) .

---

(٢٤) المصدر نفسه ، ٣/٢٠٠ .
(٢٥) المصدر نفسه ، ٣/٢٠٧ – ٢٠٨ .
(٢٦) المصدر نفسه ، ٣/٢٠٧ – ٢٠٩ .

– وكما يجتمع ابن القارح فى الفردوس مع جماعة من الشعراء الزنادقة ، فان دانتى يجتمع فى جهنم مع أعاظم الشعراء الوثنيين .. ولكن لم يجتمع معهم ليسألهم أن ينشدوه أشعارهم للتحقق مما نقل عنهم فى كتب الأدب أو التاريخ ، بل ليعترفوا له بالفخر الذى هو به جدير ويعوده سادسهم .. (٢٧) .

– وكما صور المعرى تلاعن ابن القارح والشيطان ، ومناشدة ابليس الزبانية أن يجذبوا ابن القارح الى أعماق جهنم ، وجوابهم له : « ليس لنا يا أبا زوبعة على أهل الجنة سبيل » ، فان دانتى يقول فى الاغنية السابعة : .. وصاح بلوتس بصوت أجش ، يا أبت أبليس ، يا أبت ابليس اجذبه ! ولكن قائدى الكريم قال لى لكي يعيد الشجاعة الى نفسى لا تخف شيئا ، فانه مهما بلغ سلطانه لن يمنعك عن النزول الى هذه المنطقة ، ثم التفت نحو هذا الشيطان ، وصاح به : اخرس يا ذئب اللعنة .. (٢٨) .

ـ وأما حكاية دانتى عن الجسم القديم حين وقف عليه مع مرشده ، ورأى عددا عظيما من أهل النار ، يتبعهم الزبانية متسلحين بأسواط لامعة وهم يجلدونهم .. وبينهم شيخ عظيم لا يظهر عليه أثر للألم .. فهى نفسها حكاية بشار أبن برد فى « رسالة الغفران » بلفظ مختلف وأسماء أعجمية (٢٩) .

– وحكاية السراط فى « رسالة الغفران » يأخذها دانتى فى الاغنية الرابعة والعشرين حين يذكر وصوله مع قائده الى جسر ساقط متهدم ، وكيف أن قائده يرفعه الى قمة صخرة .. ويقول له : تمسك بكل قواك بهذه البقيه الباقية ، ولكن تحقق أولا من متانتها (٣٠) .

– يلاحظ أن حكاية دانتى عندما قال انه يجد عند باب المطهر شيخا هو بواب المطهر يمنعه الدخول .. هى نفسها قصة رضوان المعري . يقول قسطاكى : « وكأن دانتى أعاد قراءة «رسالة الغفران» ، ووجد أنه لم يشر فى ألعوبته الى حكاية قصيدة ابن القارح فى مدح رضوان (عند دخول دانتى مع فيرجيل الى جهنم ومخاطبتهما البواب هناك) ، فاستدرك ذكر ذلك وجعله مع بواب المطهر وجوابه له : لا حاجة بي الى مجاملتك ومديحك .. » (٣١) .

– وعندما ينتقل دانتى الى الطبقة الثانية من طبقات الفردوس أو السماء ، يرى نفسه مع بياتريس مع نسوه حسان نورانيات ، يدور حوله وحول بياتريس

---

(٢٧) المصدر نفسه ، ٢٠٩/٣ .
(٢٨) المصدر نفسه ، ٢١٠/٣ .
(٢٩) المصدر نفسه ، ٢١١/٣ .
(٣٠) المصدر نفسه ، ٢١١/٣ .
(٣١) المصدر نفسه ، ٢١١/٣ – ٢١٢ .

راقصات يغنينه ، حتى تكاد بياتريس تسكر معه من أنوارهن وغنائهن .. هذه الحكاية مشابهة لحكاية عودة ابن القارح الى قصره فى الجنة وقد حفت الحور بسريره .. (٣٢) .

– وفى الاغنية العاشرة ، وما بعدها من أغانى الفردوس ، تسأله بياتريس أو روح أخرى ، وتلك الارواح تظهر له دائما ، بصور نساء حسان نورانيات ، أتريد أن تعلم ما هى الأزهار التى تزين هذه الهالة التى تراها حول الامرأة النورانية (بياتريس) ؟ ثم تبدأ فتسمى له علماء ورهبانا وقديسين وشهداء بأسمائهم ، وتقول له أن هذا استحق الفردوس بكتابه كذا ، وذاك برسالته كذا ، والآخر بمؤلفه التأملات كذا كتوما الاكوينى ، وأوغسطينوس ، وكراتيانس ، ودومينيكوس وغيرهم كثيرين .. وهو عين ما ذكر فى « رسالة الغفران » باختلاف فى الأسماء عن شعراء الجاهلية .. (٣٣) .

– وأما شجرة ابن القارح فى الجنة ، التى تنفض من الجوز عددا لا يحصيه الا الله تنشق كل جوزة عن أربع حوار يرقصن على أبيات الخليل .. فقد أستفاد منها دانتى بعد الاغنية العاشرة من الاغانى الفردوسية حيث يذكر شجرة تحيا بمائها ، وتثمر دائما ، ولا يسقط ورقها .. (٣٤) .

– وكما خاطب ابن القارح الأسد وركب بعض دواب الجنة ، فقد خاطب دانتى فى « الألعوبة الالهية » النسر فى الفردوس والنسر يجاوبه .. (٣٥) .

وبعد أن يورد الحمصى بعض الصور المتشابهة بين « الكوميديا الالهية » و « رسالة الغفران » ، يقول : « فاذا نظر الناقد البصير بعين لا تطرفها أذيال العصبية ، وروح تجردت من درن الشعربية ، فيما بسطناه فى هذه الموازنة من البراهين ، وأجملناه من الأدلة الناصعة ، قضى معنا قضاء لا مردود له ، أن « الألعوبة الالهية » هى بنت « رسالة الغفران » ، لا يسترها ما ألقاه دانتى عليها من جلابيب الظلمات ، وما لحقها به من السحب الكثاف المدلهمات ، ولا يواريها عن الأعين البصيرة النقادة كثرة المنخفضات والمتعرجات .. وكان الأجدر به لو أنصف أن يسمى أبا العلاء قائده ومرشده لا فيرجيل ، وهو لا يد له فى هذه الحكاية » (٣٦) .

وبعد ذلك ينتقل قسطاكى للموازنة بين عيوب « رسالة الغفران » ، « والألعوبة الالهية » ، ويرى أن أهم ما ينتقد على « رسالة الغفران » :

---

(٣٢) المصدر نفسه ، ٣/٢١٢ .
(٣٣) المصدر نفسه ، ٣/٢١٢ – ٢١٣ .
(٣٤) المصدر نفسه ، ٣/٢١٣ .
(٣٥) المصدر نفسه ، ٣/٢١٣ .
(٣٦) المصدر نفسه ، ٣/٢١٤ .

- الطول ، اذ انهـا رسالة من صديق الى صديق .. ويعتـذر عن ذلك بـأن رسائلهم لذلك العهد كانت طويلة ؛ لعسر وسائل النقل وبعد المسافات .. الا أن المسافة بين حلب ومعرة النعمان ليست الا ساعات على القافلة ، فلا ينطبق عليها مـا ينطبق عـلى الرسائـل التى تقـتضى خوض البحـار ، وقطـع المسافـات الشاسعة .. (٣٧) .

- حشو الرسالة بلفظ كثير من غريب اللغـة ، وعويصها ، حتى ليحتـاج العالم معه الى مراجعة المعاجم الكبيرة ، وقد يفسر بعض الألفاظ فى خلال الجملة ، مما يفقد الكلام كثيرا من فكاهته .. (٣٨) .

وحاول قسطاكى أن يبرر ورود غريب اللغة فى الرسالة قائلا : « على أننا ننتقد الرجل صنعته ونحن فى القرن العشرين ، وبيننا وبينه عشرة قرون ، وأنت لست تجهل أن لكل عصر طريقة فى التعبير ، وضروبا من الانشاء يألفها أهله .. ثم ان الرسالة أنشئت لغرض مخصوص ، فلا ينكر على منشئها اغرابه فيها ، وكلهـا عجيب فى عجيب ، وكأنه قصد فيها المشاكلة التـامة ؛ اذ لما كانت المخـاطبة فى أغلبها من شعراء الجاهلية ، فقد لا نخطىء الظن اذا قلنـا انه أراد أن لا يكون لفظه بعيدا عن ألفـاظهم .. وقد يكون أراد الافادة بذكر الكـم العويص وتفسير أكثره كما فعل . وأنت تعلم أن معاجم اللغـة .. وكتب علومها ، لم تكن متيسرة لأكثر محبى العلم وطلابه فى تلك القرون (٣٩) . »

وأما عيوب « الألعوبة الالهية » فهى كثيرة – كما يقول قسطاكى – ومن هذه العيوب :

- اشتمالها على شتى الأغراض ، وتباعد مناحيها عن الموضوع الذى قصد له المؤلف ، حتى بات كل واحد من هذه الأغراض غريبا فى مكانه ، بعيدا عن بيئته.

- التشويش وعدم الترتيب والخلط ؛ فالترتيب والتبويب شرطان أساسيان من شروط التأليف وحسن الانشاء ، لا فى النثر فقط بل فى الشعر أيضا ، ولكن هذا الشرط لـم يتحقق عند دانتى ؛ اذ يضل القـارىء والسامع الغرض الأصلى وهو موضوع القصة .

- ومن عيوب الانشاء تكرار الالفاظ والمعانى ، فالتكرار فى الالعوبة مما يبلى بالسأم وهو غير مقصور على الالفـاظ ، بل المعنى هو هو فى كل أغنية من الاربع والثلاثين أغنية من أغانيه فى جهنم .

---

(٣٧) المصدر نفسه ، ٣/١٥٨ .
(٣٨) المصدر نفسه ، ٣/١٨٠ – ١٨١ .
(٣٩) المصدر نفسه ، ٣/١٨١ .

– ان «الالعوبة الالهيــة» لم تتجرد عن السفليــات ، ولم يظهر صاحبهــا فى مظهر من الاخلاص ، بل هى مشبعة أنانية ، وحقدا ، اذ لم يكتف دانتى باغراء امبراطور ألمــانيا باكتساح بلاده ، وصب البــلاء على أهل وطنــه ، بل تتبعهم الى جهنم .. وكان يتلذذ بتعذيبهم ، ويقول لهم : ذوقوا لذائذ هذا الجحيم فانــكم فيه خالدون (٤٠) .

وقــارن قسطاكى بين تخيل المعرى وتخيل دانتى ، فرأى أن فى تخيــل المعرى شيئا من شبه الامكان والمعقول ، وفى تخيل دانتى أو تخييله لنا ما لا نستطيع له تصويرا ولا تخيلا ، مع أنه يكتب منظوما ، ولكننا نشعر أنه يموه أكاذيب يلفظها ، وغرائب ينمقهــا .. ورأى قسطاكى أن ما جــاء فى «رسالة الغفران» مما يخالف المعقول هو ترديد لما كان شائعا ، أو عقيدة بين بعض معاصرى أبى العلاء ، وهو لا يعتقده أو يقرره بوصفه قاعدة علمية أو مسألة حسابية ، بل فى كثير من الاحيان يستبعد ذلك ، ويهزأ به .. وأما دانتى فان اللعنات التى رشق بها خصومه وأعداءه حتى بعض الأساقفة بل البابوات ، لم تكن عقيدة من عقائد أمتــه أو عصره .. ، وهب أن بعضها أو أكثرها – كما يقول قسطاكى – من معتقدات أهل عصره .. فهو يرويها على علاتها ، متيقنا كــل اليقين منهــا ، ويزيدها من عنده تفــاصيل واختراعات (٤١) .

وفى النهاية رأى قسطاكى أن «رسالة الغفران» قد جمعت من بدائع الابتكار ، وبدائــه التخيل ، ودقــائق التصور ، وغرائب التشخيص ، ومحاسن التصوير ، ولطائف الانتقــال ، وروائع المنظوم ، واشارات الى كثــير من العلــوم والفنون ، والاستقصاء فى شاذ اللغة وغريبها ، والتبحر فى عقباتها ورحيبها ، طائفة وافرة ، وفوائد باهرة .. » (٤٢) .

وأما دانتى فانه ــ كما يزعم قسطاكى ــ قد قــرأ «رسالة الغفران» العربيــة أو ترجمتها ، ورأى أن يقلدها على سجيته ، ولا سيما أن قراء العربية بل اللاتينية نفسها لم يكونوا لعهده الا جماعة قليلــة العدد ، وأقل منهم من كان يقــرأ الكتب

---

(٤٠) المصدر نفسه ، ٣/٢١٥ وما بعدها .
(٤١) المصدر نفسه ، ٣/٢٢٦ – ٢٢٧ .
(٤٢) المصدر نفسه ، ٣/١٨١ – ١٨٢ .
(٤٣) المصدر نفسه ، ٣/١٩٧ .
(٤٤) المصدر نفسه ، ٣/٢٠١ – ٢٠٢ .
تحدث عدد من الباحثين عن خصب خيال دانتى وابتكاره فى « الكوميديا الالهية » وأبدوا اعجابهم بذلك . انظر مثلا :

— Irma Brandeis (Editor), discussions of Divine Comedy (D. C. Health and Company, Boston, 1966), pp. 46-102; William Anderson, Dante the Maker (Routledge and Kegan Paul, London, Boston, and Henley, 1980), p. 245, ff.

المترجمة عن العربية أو العبرية ..(٤٣) وقد كـانت » أكثر تشبيهاته وتصوراته فقيرة محدودة ، لا تبعد كثيرا عن فيورنسا مسقط رأسه ، أو ما حولها من القرى التى لا تعرف أسماؤها اليوم الا من ألعوبتـه ، أو عن رافين ، وهى المدينة التى قضى بها آخر حياته (٤٤) .

وهكذا حاول قسطاكى أن يجرد « الكوميديا الالهية » من طابعها الفنى ، الذى تتميز به الآثار الأدبية الخالدة .

* * *

وبعد هذا العرض لموازنة قسطاكى بين «الالعوبة الالهية» و «رسالة الغفران» ، لا بد فى نهاية المطاف من الاشارة الى النقاط التالية :

– لم يشر قسطاكى الى المصادر التى سبقته ، وبحثت فى التأثيرات الاسلامية فى « الكوميديا الالهية » ، وقد أشار عدد من البـاحثين الغربيين الى تـأثر دانتى بالمصادر الاسلامية ، ومن هؤلاء بلوشيه (Bercher) ، الذى أصدر كتابا سنة ١٩٠١ م تحت عنوان « المصادر الشرقية للكوميديا الالهية » ، اذ كان أول بحث واسع حول مسألة تأثر دانتى بالمصادر الشرقية (٤٥) .

وكان من أبرز من أثبت التأثيرات الاسلامية فى « الكوميديا الالهية » ميخويل أسين بلاثيوس (Asín Palacios) فى كتـابه : «المعراج الاسلامى فى الكوميديا الالهية » «La Escatología Musulmana en "La Divina Comedia"» الذى نشر سنة ١٩١٩ م وأعيد طبعه سنة ١٩٤٣ م وسنة ١٩٦١ م ، وفيـه يثبت المؤلف أن دانتى استقى من الأصول العربية ، وتقيد بها حتى فى التفاصيل، ولاحظ بلاثيوس تشابهـا شديدا بين «الكوميديا الالهية» ، وبين المصادر الاسلاميـة ، ورأى أن الأصـل الاسلامى الذى يمكن أن يكون قـد أوحى بفكرة « الكوميديـا الالهيـة » هو اسراء الله برسولـه (صلى الله عليه وسلم) الى المسجد الاقصى ، وعروجه به الى السماء ، وبطل القصة فى المعراج هو محمد (صلى الله عليه وسلم)، يحكى بنفسه قصة صعوده الى السماء كما فعل دانتى فى قصته الشعرية ، فيقص بلفظه ما وقع له وما شهده أثنـاءها . وكلتـا الرحلتين ـ «الكوميديا الالهية» و « الاسراء » تبدآن ليلا فى أعقاب حلم عميق . ونجد فى أساطير المعراج الاسلامى ـ كما يقول بلاثيوس ـ ذئبا وأسدا يقطعان طريق الخروج ، من النار على المسرى به الى السماء ، ويقابل ذلك ما يحكيه دانتى من أنه وجد فهدا وذئبـا وذئبة على

---

(٤٥) عبـد المطلب صالح ، دانتى ومصادره العربيـة والاسلامية ، منشورات وزارة الثقـافة والفنون ، بغداد ، (د . ت) ، ص ٥ وما بعدها .

مخرج جهنم ، تحول بينه وبين الدخول .. ويذكر دانتى أن السماء أمرت فيرجيل بأن يعرض على دانتى أن يكون دليله ، وفى المعراج الاسلامى يقود جبريل محمدا فى رحلته .

ويرى بلاثيوس أن صور العذاب متشابهة فى جحيم دانتى ، وفى جهنم التى يصفها القصاص فى أساطير المعراج الاسلامية ، كذلك فان صور الصفاء الروحى التى يمتاز بها فردوس دانتى ، نجدها فى بعض صور الأسطورة الاسلامية ــ كما يقول بلاثيوس ــ .. وعندما تبلغ بياتريس بدانتى الدرجات العليا من صعودها ، ترى القديس برناردو يحل محلها ، وكذلك جبريل يترك محمدا عندما يقارب العرش فهبط اليه رفرف من نور يصعد به ..

ويقرر بلاثيوس أن الصعودين ــ الدانتى والاسلامى ــ لا يتوافقان فى الخطوط العامة فحسب ، بل هناك حلقات ذات صور ملموسة يتفق الاثنان فيها : فالنسر الضخم الذى رآه دانتى فى سماء جوبيتر وقال : انه ــ أى النسر ــ يتكون من حشد يضم الآفا من الملائكة ، لهم أجنحة ووجوه فحسب ، يشع منها نور باهر ، وهى تخفق بأجنحتها مرتلة أنغام الترتيلات الانجيلية ، ثم يسكن النسر رويدا رويدا ويحط ، كل هذا ما هو الا تضمين لصورة الملاك المارد الذى رآه محمد (صلى الله عليه وسلم) يتحول الى ديك يخفق بجناحيه ، ويغنى ترتيلات دينية ، ثم يحط بعد قليل مع ملائكة تبدو له وكأن كلا منها مجموع لا عدد له من الوجوه والأجنحة ينبعث منها النور ، وتتغنى فى لغاتها التى لا حصر لها .

ويطيل بلاثيوس الوقوف عند الصوفى محيي الدين بن عربى ، ويذهب الى أنه من الممكن أن نجد عنده الاصول التى قبس دانتى منها هيئة جحيمه ورتبه على مثالها ، وكلا الرجلين ــ دانتى وابن عربى ــ يميلان الى استخدام الهيئة الدائرية أو صورة قبة الفلك : فأطباق الجحيم ومسارى النجوم ودوائر الوردة الصوفية وجماعات الملائكة ، التى تحف بمطلع النور الالهى ، والدوائر الثلاث التى ترمز الى الثالوث (عند دانتى) ، كل هذه وصفها الشاعر الفلورنسى ، كما وصفها الصوفى المرسى . بل ان ابن عربى رسم هذه الدوائر بيده ويلاحظ أن الرسوم التى خططها الدانتيون بعد قرون كثيرة ليمثلوا بها أوصاف « الكوميديا الالهية » تتفق تمام الاتفاق مع ما أودعه ابن عربى فى (فتوحاته) من رسوم (٤٦) .

وقد أثارت فكرة بلاثيوس الكثير من الباحثين فى الغرب ، فهب فريق لنصرته ، وتتبع أرائه وتأييدها ، وفريق آخر لمهاجمته ، واثبات بطلان ما قاله ، وكان من

---

(٤٦) انظر : آنجل بالنثيا ، تاريخ الفكر الاندلسى ، ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ م ، ص ٥٥١ وما بعدها .

المتحمسين لهذا الاتجاه فى فرنسا أندريه بلسور André Belseur ولويس جيية Lewis Gauchie ومما قاله هذا الكاتب الاخير فى شأن كتاب بلاثيوس : «أنه أهم كتاب ألف فى أدب دانتى وهو الكتاب الوحيد الذى قدمنا خطوة فى التعرف على الشاعر (٤٧) .

ومن المحتمل - بل من المرجح - أن يكون قسطاكى قد أطلع على رأى بلاثيوس ، أو آراء بعض مؤيديه أو معارضيه ، خاصة أنه كان من المتتبعين لآراء عدد من النقاد الغرب ، فمن المستبعد أن تكون هذه الضجة التى أثارهابلاثيوس لم تصل الى مسامع قسطاكى ، يضاف الى ذلك أن الجزء الثالث من كتاب قسطاكى « منهل الوراد » الذى يحتوى على الموازنة بين «رسالة الغفران» و «الكوميديا الالهية» قد ظهر عام ١٩٣٥ م ، علما بأن الجزء الاول من الكتاب ظهر عام ١٩٠٧ ، وهذا يشير الى أن حديث قسطاكى عن «الكوميديا الالهية» وتأثرها بـ «رسالة الغفران» قد جاء متأخرا عن بحث بلاثيوس لهذه القضية ، والغريب أن قسطاكى لم يشر الى جهود بلاثيوس أو غيره من المستشرقين ، ولعله أغفل جهود هؤلاء الباحثين ليعطى أهمية لموازنته .

- حاول قسطاكى أن يثبت أن دانتى فى «الالعوبة الالهية» قد تتبع ما جاء فى «رسالة الغفران» ، وحذا حذو أبى العلاء ، واتهمه بالسرقة ، وأنه لم يأت بشىء مهم يذكر ، اذ أن معظم ما ورد فى «الالعوبة الالهية» قد تحدث عنه أبو العلاء فى رسالته . ولم يشر قسطاكى الى المصادر الاسلامية الاخرى التى يتفق معظم الباحثين على أن دانتى قد تأثر بها .

وقد عرض عدد من الباحثين العرب لتأثير الثقافة الاسلامية والعربية فى «الكوميديا الالهية» . وكان سليم البستانى من أول الذين أجروا مقارنة بين «رسالة الغفران» و «الكوميديا الالهية» ، وذلك فى أثناء ترجمته للالياذة سنة ١٩٠٤ م ، اذ قال : « ان من أحسن ملاحم المولدين ، ملحمة نثرية جمع فيها صاحبها شتيت المعانى ، وأوغل فى التصوير ، حتى سبق دانتى الشاعر الايطالى ، وملتن الشاعر الانجليزى ، الى بعض تخيلاتها ، ألا وهى « رسالة الغفران » لأبى العلاء المعرى » (٤٨) .

وتحدث عبد اللطيف الطيباوى عن تأثير الثقافة الاسلامية فى « الكوميديا الالهية » فى كتابه الذى صدر فى القاهرة سنة ١٩٢٨ م بعنوان « التصوف الاسلامى العربى : بحث فى تطور الفكر العربى » ، وقد تحدث المؤلف فى هذا الكتاب عن

---

(٤٧) محمد غنيمى هلال ، الأدب المقارن ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٨٣ م ، ص ١٥٣ ؛ وانظر قائمة بالآراء المعارضة لرأى بلاثيوس : دانتى ومصادره العربية والاسلامية ، ص ٩٤ .

(٤٨) سليم البستانى ، مقدمة الالياذة ، دار احياء التراث ، بيروت (د. ت) ، ج ١ ، ص ١٦٢

روايـات الاسراء والمعراج بوصفها مصدرا من مصادر « الكوميديـا الالهية » ، والتراث الادبى والصوفى عند المعرى وابن عربى . ثم حلل المؤلف بعض العناصر الصوفية كما وردت فى « الفتوحات المكية » ، موضحا مشابهتها لأجزاء الكوميديا. ثم بحث الأقاصيص النصرانية ، والأساطير الأوروبيـة ، التى كانت شائعـة فى العصور الوسطى قبل دانتى ، وكانت بدورها مستقاة من مصادر عربية اسلامية. وهكذا يخلص الطيبـاوى الى نتيجة مؤداها أن الافكـار الاسلامية قد انتقلت الى أوروبا كافة ، والى دانتى بشكـل خاص بوسائل متعددة ، من تجـارة ، وحركة حجيج ، وحروب صليبية (٤٩) .

ورأت عفاف بيضون فى كتابها « بين المعرى ودانتى » الذى صدر سنة ١٩٤٧ م أن دانتى قد تـأثر « بقصة المعراج » وبـ « رسالة الغفران » ، اذ وجد فى قصـة المعراج بابا للصعود الى السماء ، ووجد فى «رسالة الغفران» روحا علائية أضاء بها جو رحلته المملوءة بالمشقات (٥٠) .

وعرض محمد غنيمى هلال فى كتـابه « الادب المقـارن » الصادر سنة ١٩٥٣ لقضية التـأثير الاسلامى فى « الكوميديا الالهية » ، وأوضح عمق تـأثير بعض المشاهد من وثيقة المعراج فى « الكوميديا الالهية » (٥١) .

وأفردت بنت الشاطىء فى كتـابها : « الغفران » فصلا خـاصا بـ « الغفران والكوميديـا الالهية » ، اذ تحدثت فيـه عن الفروق بين « رسالـة الغفران » و « الكوميديـا الالهية » ، وتستبعد أن يكون دانـتى قد قلد أبـا العلاء المعرى ، وناقشت بلاثيوس فى آرائـه التى جاء بها حول تـأثر دانتى بالمصادر الاسلامية والعربية ، وأنه لم يوفق فيما حاول ؛ لأنه دخل الموضوع مقتنعا بفكرته فى التأثر والتأثير حريصا عليها .. وقد مضى متأثرا بتلك النزعة منفعلا بعاطفة قومية (٥٢)

وألف عبد الرحمن بدوي كتابا بعنوان «دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى» سنة ١٩٦٥ م ، ويحتوى الكتاب على فصل بعنوان « أثر الاسلام بدانتى » ، وقد بين فيه المؤلف أثر « قصة المعراج » و « رسالة الغفران » ، وكتب محيى الدين بن عربى فى « الكوميديا الالهية » (٥٣) .

---

(٤٩) انظر : عبد اللطيف الطيهاوى ، التصوف الاسلامى العربى ، بحث فى تطور الفكر العربى ، دار العصور ، القاهرة ، ١٩٢٨ .

(٥٠) عفاف بيضون ، بين المعرى ودانتى ، بغداد ، ١٩٤٧ م ، ص ١١ وما بعدها .

(٥١) الأدب المقارن ، الطبعة الخامسة ، دار العودة ، بيروت ، (د . ت) ص ١٥٢ وما بعدها .

(٥٢) عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء) ، الغفران لأبى العلاء المعرى ، ط ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ٣٢٤ وما بعدها .

(٥٣) عبد الرحمن بدوى ، دور العرب فى تكوين الفكر الاوروبى ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ٦٣ – ٨٤ .

وبين لويس عوض فى كتابه « على هامش الغفران » الصادر سنة ١٩٦٦ م أن أكبر مؤثرين فى بناء «الكوميديا الالهية» كانا بحسب الترتيب فى الأهمية هما « قصة المعراج » أولا ، و « رسالة الغفران » ثانيا ، ولا يستبعد أن « رسالة الغفران » كانت فى متناول يد دانتى فى ترجمة لاتينية ضائعة ؛ لأن أوجه الشبه بينها وبين « الكوميديا الالهية » أوضح مما يمكن أن ينسب الى محض المصادفة ، أو توارد الخواطر بين الشعراء (٥٤) .

ولاحظ لويس عوض أن التشابه بين رواية دانتى وبين المصادر الاسلامية يتمثل فى الأمور التالية :

١ - أخذ دانتى عن المسلمين تقسيم الأرضين الى سبع ، وكذلك تقسيم السموات ، ولكنه جعل السموات تسعا من فوقها الامبيريوم حيث عرش الله ، وجعل طبقات الجحيم تسعا تنتهى فى مركز الارض ، حيث ابليس مقيم ، وحتى التقسيم التساعى بدلا من التقسيم السباعى ، - كما يذكر لويس عوض - نجده فى قصة المعراج المترجمة الى اللاتينية والفرنسية والاسبانية ، فى تاريخ كان يمكن دانتى من الاطلاع عليها ، وربما كان التقسيم التساعى قد جاء تحت تأثير أفلوطين وفرفريوس ومدرسة الافلاطونية الحديثة بعامة ، لأنها كانت مبنية على التواسيع أو التاسوعات ، وهى الدوائر التسع التى يتألف منها الوجود (٥٥) .

٢ - أخذ دانتى من التراث الاسلامى فكرة تصنيف المذنبين من مختلف طبقات الجحيم ، بنسبة فظاعة شرورهم ، ويقول : ان « اعتماد دانتى على قصة المعراج واضح وصريح سواء فى تصوره لطبقات الجحيم ، أو فى تصنيفه لدرجات الذنوب والمذنبين » (٥٦) .

٣ - ليس فى قصة المعراج فى أى نص من نصوصها ذكر لأشخاص محددين بالذات فى الجنة ، فيما خلا بعض الأنبياء والملائكة المعروفين بأسمائهم ، فهؤلاء نجدهم فى النعيم معينين بأشخاص ، كذلك فى الجحيم لا ذكر فيه الا لعزرائيل ملك الموت ، ومالك خازن النار ، وانما فى قصة المعراج وصف لأهل النعيم ، وأهل الجحيم ، ويلاحظ أن فكرة التقاء زائر العالم الآخر بأشخاص محددين بالذات ممن عرفهم صاحب الرؤيا فى الدنيا ، أو سمع بأخبارهم وأعمالهم ، فكرة نجدها قوام « رسالة الغفران » وقوام « الكوميديا الالهية » معا . وهذا يوحى بأن دانتى قد اطلع على صيغة ما من كتاب المعرى مترجمة أو ملخصة فى احدى اللغات الاوربية..

وبين لويس عوض أن « رسالة الغفران » تأتى ثانية للمعراج من حيث التأثير

---

(٥٤) لويس عوض ، على هامش الغفران ، دار الهلال ، ١٩٦٦ م ، ص ١٤١ - ١٤٢ .
(٥٥) المرجع نفسه ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .
(٥٦) المرجع نفسه ، ص ١٥٨ .

فى « ملهاة دانتى » ، فالتفات دانتى الى مصير أخيار الناس فى العالم القديم ، قبل ظهور ديانات التوحيد ، والى مصير فلاسفة الوثنيات الأولى وحكمائها ، ووضعهم فى مدخل الجحيم وعلى هامشه ، حيث العذاب هين ، وحيث الأمل فى النجاة أقوى ما يكون ، يذكر باهتمام المعرى بمصير شعراء الجاهلية الأخيار ، ونجاتهم من جهنم ، بفضل اهتدائهم بالفطرة الى شىء قريب من الايمان الصحيح .. ويشبه جحيم الزنادقة فى « الكوميديا الالهية » ما جاء فى « رسالة الغفران » من وصف لعذاب الزنادقة فى الجحيم ، كذلك وصف دانتى لجحيم الجن ، يشبه وصف المعرى لجنة العفاريت المؤمنين التى تقع فى مكان معزول من الجنة (٥٧) .

ورأى أن دانتى ، ربما أخذ من المعرى ، تصويره لابليس وهو يرسف فى السلاسل والأصفاد فى الجحيم ، وكذلك أسلوب التنقل بين طبقات الجحيم ، الذى يذكره بأسلوب ابن القارح المضحك فى عبور الصراط ، وكذلك يرى لويس عوض فى فردوس دانتى مشابهات كثيرة لجنة المعرى ، منها مثلا وقوف دانتى حين بلوغه سماء العنبر، أمام بطرس حامل مفاتيح الفردوس فى المسيحية ، ثم أمام يعقوب وامتحانهم اياه فى مبادىء العقيدة ؛ لمعرفة مدى ايمانه واجازة دخوله الفردوس ، مما يذكر بوقوف ابن القارح أمام رضوان ، خازن الجنة ، ومثوله أمام حمزة ، وعلى بن أبى طالب ، ليناقش فى دينه قبل دخوله الجنة ..

ومن الامثلة التى ذكرها لويس عوض ، التشابه بين احتجاج دانتى على توزيع اللطف الالهى على الخطاة فى قصة بيكاردا وكونستانس ووضعهم فى الدرجات الواطئه من الفردوس (النشيد ٤) ، وبين احتجاج بعض شخصيات المعرى ، على دخول بعض الشعراء الفاسدين « بالخطأ » جنات النعيم ، على الرغم من أن مكانهم الطبيعى هو الجحيم ، وانتهى الى نتيجة مؤداها : أن دانتى كان على معرفة بـ «رسالة الغفران» فى صورة من صورها .. «فاذا نحن تأملنا الهيكل العام لرسالة الغفران وجدناه يقوم على محاورات المعرى مع الشعراء فى الجنة ، واذا نحن تأملنا الهيكل العام للكوميديا الالهية ، وجدناه يقوم على محاورات دانتى مع القديسين وفلاسفة الدين ، فالهيكل واحد ، والمنهج متشابه ، رغم اختلاف مقصد الشاعرين » (٥٨) . يضاف الى ذلك معرفة دانتى المحققة بقصة المعراج ، ومعرفته المرجحة بالقرآن الكريم (٥٩) .

ورأى جورجى زيدان فى كتابه «تاريخ آداب اللغة العربية» الصادر سنة ١٩٦٧ أن هناك تشابها بين «رسالة الغفران» لأبى العلاء المعرى من جهة ، و «الكوميديا

---

(٥٧) المرجع نفسه ، ١٥٩ – ١٦٠ .
(٥٨) انظر : المرجع نفسه ، ص ١٧٤ – ١٧٥ .
(٥٩) المرجع نفسه ، ص ١٦٠ .

الالهية» ، لدانتى ، « وضياع الفردوس » لملتن من جهة أخرى ، ويقول : « لكن أبا العلاء سبقهما ببضعة قرون ، فلا بدع اذا قلنا باقتباس هذا الفكر عنه» (٦٠).

وأورد ابراهيم عبد الرحمن فى كتابه « دراسات مقارنة » الذى صدر فى ١٩٧٥ م فصلا بعنوان « الأصول الاسلامية للكوميديا الالهية » بين فيه تاريخ المشكلة ، وعقد مقارنة بين الرموز الدينية والاجتماعية عند دانتى ، ونظائرها فى « رسالة الغفران » (٦١) .

وتناول رجاء جبر فى كتابه « رحلة الروح بين ابن سينا وسنائى ودانتى » الصادر سنة ١٩٧٧ م علاقة « الكوميديا الالهية » بالمصادر الشرقية التى عالجت الرحلة الى العالم الغيبى علاجا فلسفيا صوفيا (٦٢) .

وتحدث عبد المطلب صالح فى كتابه « دانتى ومصادره العربية والاسلامية » الصادر سنة ١٩٧٨ م عن «الكوميديا الالهية» فى المصادر الاوروبية ، والمصادر العربية الحديثة ، ثم عرض لرأى المؤيدين لفكرة تأثر دانتى بالمصادر العربية ، وبعض أراء المعارضين ، وقال فى النهاية : «لا نستطيع الا أن نضم رأينا الى جانب من أثبتوا تأثر دانتى بالاسلام .. أما من عارض هذا الرأى من باحثين أوروبيين أو عرب ، فنعتقد أن الأساس الذى انطلقوا منه فى المعارضة ، هو أساس غير علمى » (٦٣) .

وقرر نذير العظمة فى كتابه «المعراج والرمز الصوفى» ، الذى صدر سنة ١٩٨٢، أن قصص المعراج بالذات لم تنتقل الى الغرب بالوسائط الحية ، أو بترجمات مجتزأة تتضمن خلاصات عنها ، كتفاسير القرآن والسيرة ، وكتب الحديث ، والتاريخ فحسب ، بل ان هناك ترجمة فعلية لما وصفناه بالنسخة الاندلسية لقصة المعراج الى اللغات الفرنسية واللاتينية والاسبانية .. ان كثيرا من أوصاف الجبال والوديان والأنهار فى النسخة الأندلسية المترجمة للمعراج ، وتركيبها الطوبوغرافى وبنية التصوير العام ، لا يتشابه مع «الكوميديا الالهية» فحسب ، بل يكاد يتطابق فى أقسام كثيرة منها » (٦٤) .

ومن الابحاث الجادة التى تعرضت للمشكلة كتاب صلاح فضل « تأثير الثقافة الاسلامية فى الكوميديا الالهية لدانتى » الذى صدر سنة ١٩٨٥ م ، الذى حاول

---

(٦٠) جورجى زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ، دار الحياة ، بيروت ١٩٦٧ م ، ج ٢ ص ٦٢

(٦١) ابراهيم عبد الرحمن ، دراسات مقارنة ، مكتبة الشباب ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .

(٦٢) رجاء عبد المنعم جبر ، رحلة الروح بين ابن سينا وسنائى ودانتى ، مكتبة الشباب ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .

(٦٣) دانتى ومصادره العربية والاسلامية ، ص ٨١ .

(٦٤) نذير العظمة ، المعراج والرمز الصوفى ، دار الباحث للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٢ م ، ص ١٠٧ ، ١١٤ – ١١٥ .

فيه أن يستوعب بشكل مباشر المادة العلمية المقارنة ، التى استخدمت فى الدراسات الاوروبية ، ويطلع على نصوصها العربية الاصلية ، ويقدم اعادة ترجمة وعرض لوثيقة المعراج ، التى أصبحت البرهان الأخير فى القضية ، ويبحث عن نماذج لنظائرها فى التراث متفرقة ، حتى يعثر عليها مجتمعة (٦٥) .

ان التأثر العام لدانتى بالقصص الاسلامية متفق عليه ، ولكن هناك تفاوتا بين من يقولون بالتأثر المباشر والحاسم ، وبين من يقولون بالتأثر غير المباشر عن طريق الايحاء والتعميم ، ولابد من الاعتراف فى الحالتين ، بأن الأصل الاسلامى امتزج بعدد كبير من المصادر الاخرى ، التى كان لها دوما المكان الاول فى ذهن دانتى وروحه ، والترجمات الأوروبية التى لا بد أن دانتى اطلع عليها تشتمل على تفصيلات وأوصاف عديدة غير معروفة فى المصادر الاسلامية . يقول المستشرق الايطالى فرانسيسكو غابرييلى(Francisco Gabriel) ان وجود كتاب المعراج وثبوت انتقاله الى عالم دانتى ، هما دليلان يثبتان بصورة آلية الاعتماد المباشر للمتأخر على المتقدم فى السلسلة الطويلة من أوجه التماثل التى أوردها آسين ، وهى أوجه التماثل فى أسلوب التأليف ، وفى الفكر الأخلاقية واللاهوتية ، وفى الصور ورواية الحوادث ، وذلك من أسلوب تصميم الاقسام الثلاثة للعالم الآخر ، الى أسلوب العقاب ، الى مباهج الفردوس الأرضى ، الى الرؤى التى تبهر الأبصار فى الفردوس السماوى (٦٦) .

لقد قضى على كل معارضة فى تأثر دانتى بالمصادر الاسلامية ، وزالت كل شبهة أمام الباحثين ، بفضل مستشرقين هما المستشرق الايطالى تشيرولى (Cerulli) فى بحثه « كتاب المعراج ، ومسألة المصدر العربى الاسبانى للكوميديا الالهية » ، والمستشرق الاسبانى مونيوس سندينو (Munoz Sendino) فى كتابه « معراج محمد » . وقد قام هذان العالمان ببحوثهما كل على حدة ، ونشرا كتابهما فى وقت واحد تقريبا ، عام ١٩٤٩ م ، واتفقت نتائج بحوثهما على الرغم أن أحدهما لم يتصل بالآخر ،وقد اكتشفا مصدر دانتى فى مخطوطة أصلها عربى ، وموضوعها معراج الرسول ، وقد ترجمت هذه المخطوطة الى الاسبانية (فى لهجة قشتالة) ، ثم الى الفرنسية واللاتينية ، بأمر من الملك الفونسو العاشر الذى كان ملك قشتالة (١٢٥٢ – ١٢٨٤ م) (٦٧) .

---

(٦٥) انظر : صلاح فضل ، تأثير الثقافة الاسلامية فى الكوميديا الالهية ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٥ م ، ص ٢١ وما بعدها .

(٦٦) فرانسيسكو غابرييلى ، « ضوء جديد على دانتى والاسلام » ، ترجمة موسى خورى ، مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ، ج ١ ، مجلد ٣٣ ، ا ك ٢ ، ١٩٥٨ م ؛ حسام الخطيب ، الادب الاوروبى (تطوره ونشأة مذاهبه) ، دمشق ، ١٩٧٢ ، ص ٦٩ – ٧٠ .

(٦٧) الأدب المقارن ، ص ١٥٤ ؛ المعراج والرمز الصوفى ، ص ١٠٥ وما بعدها .

وهكذا يرجح أن دانتى قد أفاد مما ورد فى قصة المعراج ، وكتب ابن عربى وغيرها من المصادر الاسلامية ، ولكن ما الطريقة التى وصلت بها هذه المصادر الاسلامية الى دانتى ؟ من الممكن أن يكون ذلك قد تم على يد برونيتو لاتينى (Brunetto Latini) أستاذ دانتى ، اذ أن برونيتو هذا زار اسبانيا ، ومن ألطبيعى أن يكون ذهنه المثقف ، وعقله المتعطش الى المعرفة ، قد أجتذبه الى بلاط طليطلة ، الذى غلب عليه الطابع الاسلامى ، وما حاطه من بهاء ، وقد أتصل برونيتو بمترجمى مدرسة طليطلة ، وقامت بينه وبينهم العلاقات ، وخالط كذلك أساتذة مدرسة اشبيلية ما بين مسلمين ، ونصارى ، الذين كانوا عاكفين على أعمالهم العلمية والادبية، ومن ناحية أخرى فان عدد المعلمين الذين كانوا يدرسون اللغة العربية ويترجمون منها الى اللاتينية كثيرا فى المدارس الايطالية . وقد نشر المحقق الاسبانى خوزيه مونيوز سندينو عام ١٩٤٩ م نص مخطوطات ثلاثة لقصة المعراج الى الاسبانية واللاتينية والفرنسية فى عهد الفونسو العاشر (٦٨) .

وليس من المستبعد أن تكون « اليـاذة هوميروس» بين يدى دانتى وهو يكتب رحلته الى العالم الآخر ، ففى الالياذة ، أحاديث عن عالم الموتى ، وعن الأبالسة والشياطين ، ووصف لظلمات الجحيم ، وأنهار جهنم التى يلقى اليها طغاة الآلهة والأبالسة ، كما أن فيها اشارة الى أبواب السماء ونعيم الجنة ، وشراب الخلود .

ويعتقد أن « الأوذيسة » ملحمة هومير الثانية كانت كذلك بين يدى دانتى ، ففى الجزء الحادى عشر منها ، يرحل أوذيس (عوليس) الى مساكن الموتى ليقابل العراف ثيريسيا ، وهناك تحدث طويلا الى الأرواح ..

وحاولت بنت الشاطىء أن تقف عند بعض أوجه التشابه بين « الاليـاذة » و « الأوذيسة » من جهة ، و « الكوميديا الالهية » من جهة أخرى ، وهذا كله يدحض ما أدعـاه قسطاكى من أن دانتى لم يذهب الى محاكـاة من كان قبله من كتـاب الفرنجة وشعرائها (٦٩) .

– يلاحظ أن قسطاكى لم يتكىء فى منـاقشته مؤثرات رسالـة الغفران على «الكوميديا الالهية» ، وادعائه بأن دانتى قد سرق ما جـاء فى «رسالة الغفران» على أى دليل أو وثائق فعلية تؤيد ما ذهب اليه ، اذ افترض أنه لابد لـ «رسالة الغفران » وقد سبقت « الكوميديا الالهية » بفترة زمنية طويلة من أن تكون انتقلت الى أوساط الثقافة الأوروبية عبر الأندلس وغيرها ، وهكذا بنى قسطاكى مقارنته

---

(٦٨) انظر : تاريخ الفكر الاندلسى ، ص ٧٢ ؛ على هامش الغفران ، ص ١٣٩ ؛ محمد الصادق عفيفى ، النقـد التطبيقى والموازنـات ، مكتبة الخانجى ، القـاهرة ، ١٩٧٨ م ، ص ٣٨٦ ؛ تـأثير الثقافة الاسلامية فى الكوميديا الالهية ، ص ٣٦ وما بعدها .

(٦٩) الغفران ، ص ٣٢٩ وما بعدها .

بين «رسالة الغفران» و «الكوميديا الالهية» فى اطار الفرضية والتخمين ، اللذين لا يدعمهما أى دليل علمى مستند على وثائق دامغة تؤيد ما يقول .

ولا شك أن قسطاكى يتلاقى بالنتائج التى توصل لها بخصوص العلاقة بين « رسالة الغفران » و « الكوميديا الالهية » مع عدد من كبار الباحثين العرب والمستشرقين ، الذين عرضوا لهذا الموضوع ، ويتفق معهم ، فى أن « الألعوبة الالهية» ليست من ابتكار دانتى ، وقد رد بلاثيوس أصول «الالعوبة الالهية» لا الى « رسالة الغفران » كما فعل الحمصى ، بل الى نصوص وأساطير أسلامية ، ويبدو فى نظرياته أكثر حجة ، وأقوى برهانا من الحمصى ، اذ أقام عشرات الأدلة والنصوص الصريحة ، على أن محمدا (صلى الله عليه وسلم) ألهم دانتى وأوحى اليه ، وأن فيرجيل ودانتى احتذيا ابن عربى وأبا العلاء ، ويظهر أن بلاثيوس اهتم لهذا الموضوع أكثر من غيره ، فقد شغلت الحمصى النواحى الادبية بينما غاص بلاثيوس الى علم المغيبات عند المسلمين ، فتبين له أثناء دراسته نظريات الفيلسوف الاسلامى ابن مسرة — الأفلاطونية المحدثة والصوفية — أن هذه النظريات قد تسربت الى فلسفة القرون الوسطى المسيحية ، وأنها لم تقبل من أساطير المذهب الفرنسيسكانى فحسب ، بل من نفس دانتى (٧٠)

وقد رأى محمد غنيمى هلال أن « رسالة الغفران » تشبه « الكوميديا الالهية » لدانتى فى نوع الرحلة وأقسامها ، وكثير من مواقفها ، وقد دفع هذا التشابه بعض الباحثين القول بأن أبا العلاء أثر فى دانتى وهذا خطأ ، اذ لا يوجد أى دليل على اطلاع دانتى على رسالة أبى العلاء .. وأما هذا التشابه بين رسالة أبى العلاء و «كوميديا دانتى» فقد يكون راجعا الى أنهما كليهما قد أفادا من حكاية الاسراء والمعراج كما وردت فى الأحاديث الاسلامية غير الموثوق بها ، وفى هذه الحالة يكون لأبى العلاء فضل الافادة أدبيا من التراث الاسلامى قبل دانتى (٧١) .

وتقول بنت الشاطىء : « فاذا مضينا الى « رسالة الغفران » و « الكوميديا الالهية » .. ألفيناهما تلتقيان عند فكرة واحدة ، هى الرحلة الخيالية الى العالم الآخر ولكن من الذى يجرؤ على الادعاء بأن أبا العلاء صاحب هذه الفكرة ؟ انها فكرة انسانية مشتركة ، فمنذ سمعت البشرية أن هناك عالما آخر ، راحت تتمثل ذلك العالم وتتصوره ، ثم جعلت تقوم برحلات خيالية اليه ، وتصوير ذلك العالم قديم العهد ، تحدثت به الاساطير قبل أن يولد أبو العلاء بدهور ، وعرضته الأديان عرضا مفصلا لا يدع لنا سبيلا الى ايثار أبى العلاء به » (٧٢) .

---

(٧٠) سامى الكيالى ، « رسالة المعرى والعوبة دانتى فى ميزان العلامة الحمصى » ، ص ٨١ .
(٧١) الادب المقارن ، ط ٥ ، ص ٢٣٠ .
(٧٢) الغفران ، ص ٣٢٩ .

وعارض عيسى الناعورى فكرة تـأثر دانتى بـ « رسالة الغفران » ورأى أن دانتى لم يكن فى حاجة الى التقليد والمحاكاة .. وانما أبدع كوميديته بخياله المحلق، وعبقريته التى رسمت النهضة الأوروبية بميسمها الفـذ ، ولا سيما « الكوميديا الالهية » (٧٣) .

ورأى حسام الخطيب أنه ليس من المستبعد أن يكون دانـتى قد سمع برسالة الغفران للمعرى ، ولكن ليس هناك أدنى اشارة الى هذه الرسالة فيما كتبه هو أو معاصروه ، ثم ان هنـاك اختلافا شديدا بين القصتين ، وان كانـتا تلتقيـان فى موضوع الرحلة المتخيلة الى العـالم الآخر ، فملهاة دانتى قصيدة دينـية صوفية ترمى الى الخلاص الروحى والتقرب من الله ، فى حين أن « رسالة الغفران » لأبى العـلاء تقوم على التهكم والسخرية والتشكيك ، ومن حيث الأسلوب نجـد ازاء بساطة أسلوب دانتى اهتماما زائـدا عن الحد بالنواحى اللغوية والادبية عند أبى العلاء .

ويحاول الخطيب أن يدحض القول بأن المنـاقشة مع أهل الآخرة مشتركة عند الطرفين ، ويرى أن هذا القول لا ينهض دليلا على أى تأثير ؛ لأن هذه الظواهر وجدت فى الاصول الكـلاسية الـتى كانت المثـل الادبى الأعلى لدانتى من مثـل «الأودسية» لهومر ومسرحية «الضفـادع» لأريستوفـان و «الانيـاذة» لفيرجيل بوجه خاص (٧٤) .

وبين نذير العظمة أن المعراج هو النموذج الأصل لرسالة الغفران ، « احتذاه المعرى واستعار اطـاره وتركيبه ليطرح من خلالهما نقده الفكرى ، والـدينى ، والأدبى ، والاجتمـاعى ، وتوافق الرسالـة هوى المثـقف العربى ، الذى يبشر بالعلمانية ولا يمارسها ، ويتخذ من الدين موقفا سلبيا ولا يعرفه معرفة صلبة ، ويجهل ثقـافته الاسلامية ، فرسالة الغفران أكثر استجابة لهذا الموقف الفكرى المستلب ، ونحن مع الاستـاذ عيسى الناعورى وبنت الشاطىء ، من أن نقـاط الالتقاء بين الرسالة والكوميديا لا تتعدى الاطـار العام ، والحوار بين صاحب الرحلة ، وسكان الجحيم والجنة » (٧٥) .

– وهكذا لـم يقف قسطاكى عند بعض الصور المتشابهـة فى « الكوميديـا الالهيـة » ، والمصادر الاسلامية وقفة متـأنية ؛ ليبين من خلالها أثر المصـادر الاسلامية وبخاصة قصة المعراج فى كوميديا دانتى . فمثلا عندما عالج قسطاكى

---

(٧٣) عيسى الناعورى ، أدباء من الشرق والغرب (من الأدب المقـارن) ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٦٦ م ، ص ١١٤ ، وما بعدها .
(٧٤) الادب الاوروبى (تطوره ونشأة مذاهبه) ، ص ٧١ .
(٧٥) المعراج والرمز الصوفى ، ص ١٠٣ .

صورة النسر وحديثه مع دانتى فى « الكوميديا الالهية » ، رأى أن هـذه الصورة تشبه مخاطبة ابن القارح الأسد فى « رسالة الغفران » ، وهنا لا بد من وقفة عند هذه الصورة ـ صورة النسر ـ فى كوميديا دانتى ، وفى المصادر الاسلامية ـ التى لم يذكرهـا قسطاكى ـ لتـوضيح مدى تأثر دانـتى بصورة النسر فى المصـادر الاسلامية التى أغفل قسطاكى ذكرها من جهة ، ولتبيان مدى قصور قسطاكى عن تتبع هذه التأثيرات الاسلامية فى كوميديا دانتى من جهة أخرى .

يلاحظ أن نسر دانتى يتكون من وجوه وأجنحة كثيرة يشع منها نور بـاهر ، ويترنم بأغـان حلوة قد أخذت كلماتها من الكتاب المقدس ، وهو يدعو الناس الى حب العدالة ، وقد اجتمعت فى تكوينه أرواح الطوباويين ، اذ ان وحدته الشخصية ليست سوى نتيجة لتجميع كائنات أخرى فى نسق فنى بديع ، ثم هو يخفق بجناحيه عندما يترنم ويشدو ، ثم يلبث أن يسكن ويهدأ بعد ذلك .

يقول دانـتى :

« وكما تتطـاير شرارات لا عداد لها ، بالضرب على الأخشاب المحترقة .. بدا لى عندئذ أنه قد نهض أكثر من ألف نور .. وصعد بعضها فوق بعض ، كما قدرت لها الشمس أن تشعلها وحينما سكن كـل منها فى موضعه رأيت رأس نسر ورقبته تتمثلان فى تلك الأنوار المتلألئة ، بجناحين ممدودين بدت أمامى الصورة الجميلة التى صنعتهـا الأرواح المتـآلفة المغتبطة بنعيمها العذب ، وتبدت كل منها كـأنها ياقوتة صغيرة ، واشتد فيها توهج أشعة الشمس حتى أصبحت منعكسة فى عينى .. وكالبازى الذى يتخلص من غمائه فيحرك رأسه ويعمد الى خفق جناحيه ، مبديـا تحفزه ومجملا نفسه هكذا فعلت الصورة المبـاركة التى خفقت جنـاحيها وهى مسوقة بالـكثير من رغائبها .. وكان قول « أحبوا العدالة » أول فعل واسم فى اللوحة كلها وكان قول « يـا من تحكمون الارض آخر كلماتها » اذ رأيت النسر كمـا سمعته يتكـلم ، ويترنم صوته بكلمة « أنـا » و « ملكى » بينمـا أراد بهما « نحن وملكنا » (٧٦) .

وقد قـارن بلاثيوس هذه الصورة بعنصرين من التراث الاسلامى ، أحدهما « الديك » الذى ورد فى روايات المعراج هكذا : « رأيت فى السماء ديكا له زغب أخضر ، وريش أبيض ، كأشد خضرة وبياض رأيتهما قط ، واذا رجلاه فى تخوم الأرض السابعة السفلى، ورأسه تحت عرش الرحمن ، له جناحان فى منكبيه ، اذا نشرهما جاوزا المشرق والمغرب ، فاذا أخفق بهمـا ، وصرخ بالتسبيح لله يقول :

---

(٧٦) انظر : دانتى ، الكوميديا الالهية ، ترجمة حسان عثمان ، الجزء الثالث ، (الفردوس) ، القاهرة ، ١٩٦٩ م ، أناشيد (١٨ ـ ٢٠) .

على أن بجوار هذا الصراط ـ طبقا لرواية المخطوطة المترجمة ـ عدة مروج ، ورياض يمر فيها المتطهرون بعد ابتلائهم ، مما يجعل صورتها شديدة القرب من تصور دانتى للمطهر بجباله وأفاريزه ، مما لا نظير له فى الادب المسيحى السابق عليه (٨٤) .

ان الوثائق الفعلية ، والأدلة التى يحصل عليها الباحث من خلال قصة المعراج تثبت عكس ما توصل اليـه قسطاكى بخصوص تـأثر دانـتى بفكرة الهـداة فى «الكوميديا الالهية» بقصة ابن القارح ومصاحبته لأبى العلاء فى «رسالة الغفران»

ان المهمة التى كان يقوم بها جبريل فى كل مراحل المعراج ، هى مرافقة الرسول عليه السلام فى الصعود من سماء الى سماء ، واخبـاره عمن بها من خلق الله ، والعمل على راحته ونصحه ، وهى المهمة نفسها التى قام بها دليـلا دانتى وهما فيرجيل وبياتريس ، ففكرة اتخاذ هاد أو دليل أصيلة فى المعراج الاسلامى .

والنقطة الدقيقة فى التشابه بين التراث الاسلامى و « الكوميديا الالهية » فيما يتصل بمهمة الهداة ، هى أن بياتريس تصحب دانتى الى أمد معلوم فى معراجه ، ثم لا تلبث أن تتركـه ، عند ما يصلان الى مرحلة محـددة ، ليحل محلهـا سان برناردو ، وهذا هو نفس مـا يحدث للرسول عليه السلام مع جبريـل ، الذى لا يصحبه فى المرحلة الأخيرة ، عند ما يصعد للعرش الالهى (٨٥) .

لقد كان قسطاكى متحاملا على دانتى ، ومبالغا فى أحكامه التى لم يتكىء فيها على أدلة ، أو وثائق فعلية ، فاتهامه بالسرقة ، والاغاره على أوصاف المعرى فى «رسالة الغفران» .. ورأى قسطاكى أن دانتى عند نظمه «الكوميديا الالهية» كان قد اعتراه الوسواس أى الصرع .. وهو رجل أوهام وخرافات ، كان قد حفظ فى صغره شتى كتب التاريخ والعلوم ، ثم أصيب فى كبره بحمى شديدة غادرته يردد فى هذيانه أكثر ما حفظه ، متداخلا بعضه فى بعض ، حتى جاء بهذا الخلط العجيب. أما أخلاقه فكلها عبوس وكآبه ، وحقد وشراسه ، وحب انتقام (٨٦) .

وبالرغم من اقتفاء دانتى أثر فيرجيل فى ملحمة « الاليـاذة » فى جنس الملحمة بعـامة وبخاصة فى نوع وصفه الرحلة الى الدار الآخرة ، وعلى الرغم من تـأثر دانـتى بمصادر عربية واسلامية ، فاننـا نلحظ أصالة دانتى فى الصور الفنيـة الرائعة ، وفى وصف عالم العصور الوسطى الذى عاش فيه ، وفى رمزيته العميقة المتعددة النواحى .

---

(٨٤) انظر : تأثير الثقـافة الاسلامية فى الكوميديا الالالهية لدانـتى ، ص ١٣٣ وما بعدهـا ، ص ٢٧٠ – ٢٧٢ .

(٨٥) المرجع نفسه ، ص ١٧٨ – ١٧٩ .

(٨٦) منهل الوراد ، ٣/٢٢٩ وما بعدها .

لقد كان دانتى يعرف كيف يصنع مادته الفنـية ، فاستوحى من المصادر التى تأثر بها ما مكنه من صياغة « الكوميديا الالهية » التى عدهـا بلزاك Balzac القنطرة المـاثلة بين الشرق والغرب ، ان التـأثر لا يمحو الأصالة بل يعمقهـا ، ويغنيها ويوسع آفاقها ، وأصالة العمـل الأدبى ـ كما يقول بلاثيوس ـ يجب ألا تعتمد على طبيعة المصادر المقلدة ، بـل تعتمد على عدد كبـير منها ، وتعتمد على الحرية التى بها يحول المصادر ويجعلها شيئا خاصا به (٨٧) .

وأخيرا لا بد من التذكير بأنه رغم الهنات التى وقع فيها قسطاكى ، فى كتابه ، فان حديثه عن « الألعوبة الالهية » ، وعلاقتها بـ « رسالة الغفران » ، وحديثه عن فن الروايات أو فن أدب النفس ، وعن علوم الأدب ، والمرأة ، والحرية .. ، يعد نموذجا واضحا لطريقته فى المقارنة ، ومثالا جيدا لحسه المقارنى . ؟

د. يوسف أبو العدوس

---

(٨٧) انظر : الادب المقارن ، ص ١٥٢ ؛ دانتى ومصادره العربية والاسلامية ، ص ٨٢ - ٨٣ .

أثر الغرب وحضوره فى القصة الغربية الحديثة فى فلسطين (*)

عندمـا راح الاستعمـار الغربى يلتـهم تدريجيـا المقـاطعات العربيـة من الامبراطورية التركية فى أواخر القرن التاسع عشر ، أقبلت فلسطين كغيرها من الاقطار العربية على محاكاة الغرب فى مختلف أوجه الحياة فيها ، فظهرت الطبقة البرجوازية العربيـة التى راحت تقلد مثيـلاتها فى أوربـا وتسربت فنون الغرب ومذاهبه الادبية الى الحياة الفكرية والفنية فى فلسطين . الا أن هذا التسرب كان يصطدم فى الاعمـاق بالخلفية العريقة التى ورثهـا المبدعون عن تراثهم العربى الاسلامى ويصل الى ذهن المبـدع عبر نظرات خائبـة الامل أمام الغـدر الغربى بالقضية العربية بعد الحرب الكونية الاولى .

كل هذا حدد هوية « ما هو غربى » فى الادب الفلسطينى بعامة وفى مجال فن القصة بخاصة .تلك القصة التى كانت لها خصوصياتها فى طرح الموضوع الغربى من خلال مأساة وطنها ، وظلت تتطلع الى بناء فن قصصى يجمع بين الخصائص الفنية الجديدة القادمة من الغرب وبين خصائص فن المقامة العربى ، حتى تتوج هذا التطلع بظهور رواية « الوقائع الغريبة فى اختفاء سعيد أبى النحس المتشائل » فى حيفا المحتلة سنة ١٩٧٤ .

فمهومنا لما هو غربى فى القصة الفلسطينية الحديثة يندرج فى عنصرين . الاول: ويتعلق بشكل هذا الفن باعتباره فنـا غربيا وصلنا مع وصول الجيوش الغربية الغازية وتلقفه كتـاب تأثروا بهذا الاتصال ، وهم فى معظمهم من أبنـاء الطبقة البرجوازية فراحوا يترجمون بتصرف ويقتبسون ويقلدون حتى انتهى بهم وبغيرهم الامر الى ابداع هذا النوع الادبى الجديد حسب مفـاهيمه الغربية . أما العنصر الثـانى : فيتعلق بالغرب كموضوع عالجته القصة الفلسطينية من خلال تجربتها الوطنية وخلفيتها الثقافية التاريخية .

(*) بحث قدم فى المؤتمر الدولى فى غرناطة من ٥ – ١٠ مارس ١٩٩٠ ، بمناسبة العيد المئـوى لميلاد طه حسين (١٨٨٩ – ١٩٨٩) .

فمنذ أن راحت التركيبة الاقطاعية للامبراطورية التركية تتراجع أمام هيمنة الاستعمار الصناعى الرأسمالى الغربى تاركة له المجال مفتوحا ليتسرب بمؤسساته وامتيازاته الى عصب الحياة فى أراضى الامبراطورية وبخاصة فى ولاياتها العربية. وانتشرت فى البلدان العربية المدارس التبشيرية « التى لم تؤسس لغاية الاخذ بيد الثقافة العربية وانما جاءت لتمكن كل فئة منها للدولة الاستعمارية التى كانت تنافس غيرها فى تثبيت أقدامها فى أجزاء السلطنة العثمانية» (١) وكانت المدارس الروسية أكثرها تأثيرا فى المثقفين الفلسطينيين .

كما وان الصحافة العربية التى عرفتها فلسطين بعد اعلان الدستور العثمانى سنة ١٩٠٨ (٢) قد لعبت دورا هاما فى بناء اللبنات الاولى لهذا الفن القصصى فى فلسطين . كما لعبت المطبعة دورا مماثلا (٣) عندما دخلت فلسطين لأول مرة سنة ١٨٣٠ بطابعها الدينى لتتطور تطورا ملحوظا وفعالا فى بداية هذا القرن . هذه النشاطات الثقافية من مدارس وصحف ومطابع وأندية اهتمت بها البرجوازية الفلسطينية التى راحت تحذو حذو مثيلاتها فى الغرب من حيث التجديد فى الحياة والادب فتسربت الى بيئتنا الفلسطينية صور من مذاهب أدبية كالرومانسية والرمزية والواقعية .. الخ الا أن هذه المذاهب قد تداخلت فى بعضها البعض عند استخدام الادب الفلسطينى لها ، وذلك بسبب وصولها اليه مرة واحدة وليس تدريجيا كما ظهرت فى بيئتها الاصلية . كما وأنها أخذت طابعا واطيافا من الواقع الفلسطينى وبالتالى فلا يمكننا التحدث عن مذاهب أو مدارس أدبية بمعناها الدقيق عند الغرب فى القصة الفلسطينية بقدر ما يمكن أن نتحدث عن اتجاهات أدبية معربة (٤) . فليس بالامكان المطابقة بين الكلاسيكية الغربية والقديم العربى أو بين الرومنسية الغربية والحديث العربى ، اذ أن لكل من هذه المفاهيم خلفياته الحضارية والتاريخية . وحتى « لو لم يتعرف أدباؤنا على المذاهب الغربية لانتهوا من تلقاء أنفسهم الى اكتشاف نظائر لها تناسب مجتمعهم وتطورهم التاريخى والثقافى فالادباء العرب ليسوا مجرد صدى ناقل للمذاهب الغربية» (٥) .

---

(١) هاشم ياغى : القصة القصيرة فى فلسطين والاردن ، الطبعة الثانية ، صفحة ٢٣ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨١ .

(٢) يوسف خورى : الصحافة العربية فى فلسطين ١٨٧٦ - ١٩٤٨ ، صفحة ٧ ، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، بيروت ١٩٧٦ .

(٣) خليل صابات : تاريخ الطباعة فى الشرق العربى ، صفحة ٢٢٩ ، القاهرة ١٩٥٨ .

(٤) أحمد عطية أبو مطر : الرواية فى الادب الفلسطينى الحديث ١٩٥٠ - ١٩٧٥ ، صفحة ٦٦ ، وزارة الاعلام العراقية ، بغداد ١٩٨٠ .

(٥) محمد حسن عبد الله : الواقعية فى الرواية العربية ، صفحة ٥ ، دار المعارف ، مصر ١٩٧١ .

لكن أغلب دارسى القصة العربية (بما فيها الفسطينية) يربطون المحاولات الاولى لكتابتها بالثقافة القصصية الاوربية الحديثة أكثر من ربطها بالتراث العربى رغم معرفة كتابها لهذا التراث ، اذ تأثرت البرجوازية العربية الناشئة فى القرن التاسع عشر بوسائل الثقافة البرجوازية الغربية ووجدت فى فنها القصصى ما يعبر عن همومها ومشاكلها وهو ما لم تجده فى التراث القصصى العربى (٦) ومع ذلك « فان ذلك لا ينبغى أن يجعلنا ننساق وراء هذا الحكم الذى يحتاج الى أناة وتحقيق » (٧) .

فقد راحت الـ قصة الفلسطينية فى أواخر القرن الماضى وبداية هذا القرن تقلد القصة الغربية بجميع وجوهها واتجاهاتها تقليدا فيه شىء من الابداع والخصوصية المحلية .

وأول نتاج قصصى فلسطينى حديث يعود تاريخه الى منتصف القرن الماضى حيث تشير المراجع الادبية الى أن الشيخ محمد أحمد التميمى الخليلى (الخليل ١٩٢٤ —) قد كتب رواية بعنوان « أم حكيم » وميخائيل جرجس عورا (عكا ١٨٥٥ — نابلس) كتب روايات منها « البنون فى حب مانون » التى نشرتها جريدة الاهرام سنة ١٨٧٦ ، وان شاهين عطية (سوق الغرب ، بيروت ١٨٣٥) كتب تمثيليات مثل « عاقبة سوء التربية » و « حكم سليمان » ، وأن بولس صدقى المقدسى قد ترجم عن الانجليزية تسعة أمثال للسيد المسيح واعدها للتمثيل (٨) .

ولعل رحلة القصة الفسطينية تتمثل فى معالمها الرئيسية فى جهود مجموعة من الادباء مثل خليل بيدرس (الناصرة ١٨٧٥ — بيروت ١٩٤٩) وأحمد روحى الخالدى (القدس ١٨٦٤ — الاستانة ١٩١٣) وجميل البحرى (توفى شابا سنة ١٩٣٠) وأحمد شاكر الكرمى (طولكرم ١٨٩٤ — ١٩٢٧) ومحمود سيف الدين الايرانى (يافا ١٩١٤ ـ عمان ١٩٧٣) ونجاتى صدقى (القدس ١٩٠٥ —) .. الخ , اذا قام كل واحد منهم بدور مهم فى نقل الثقافة الغربية الى القارىء العربى فى فلسطين والاقطار العربية الأخرى .

ومع هذا تظل جهود خليل بيدرس ومن التقوا معه حول مجلته « النفائس » مثل رشيد الديجانى وأنطون بلآن ، آخذين على عاتقهم أعباء ارساء قواعد هذا الفن الجديد ، المعلم الرئيسى فى طريق تطور هذا الفن فى فلسطين ، حيث قدمت مجلة «النفائس» للقارىء القصص الاوربى بعامة والقصص الروسى بخاصة .

---

(٦) هاشم ياغى : المصدر السابق ، صفحة ١٢٦ .

(٧) ابراهيم السعافين : تطور الرواية العربية الحديثة فى بلاد الشام ١٨٧٠ — ١٩٦٧ ، صفحة ١٣ وزارة الثقافة والاعلام العراقية ، بغداد ١٩٨٠ .

(٨) عبد الرحمن ياغى : حياة الادب الفلسطينى الحديث من أول النهضة .. حتى النكبة ، صفحة ٤٣٧ ، منشورات المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٦٨ .

ويمكننا ملاحظة تطور فن القصة الفسطينى الحديث من جهة علاقته الموضوعية والشكلية بالغرب فى مرحلتين . أولهما : وتبدأ من منتصف القرن التاسع عشر وتنتهى عند منتصف الخمسينات من القرن العشرين وتشمل جهود الكتاب الذين وضعوا اللبنات الاولى فى بناء الفن القصصى فى فلسطين . ويمكن لخليل بيدس (وكتاب مثل محمود سيف الدين الايرانى ونجاتى صدقى واسحاق موسى الحسينى .. الخ) بجهوده القصصية والصحفية أن يكون مثالا لهذه المرحلة . والثانية : وتمتد حتى يومنا هذا ، وفيها ظهرت أعمال على درجة كبيرة من النضج بحيث يمكننا القول أن القصة الفلسطينية فى هذه المرحلة قد امتلكت من حيث الشكل زمام تقنية القصة الحديثة ولم تعد مجرد مقلد وناقل لها ، كما أصبحت قادرة على تكييف تقنيات هذه القصة مع البيئة المحلية ومعالجة موضوعات من الواقع المحلى مستفيدة من آخر التطورات فى هذا الفن ومن الخلفية التراثية للحضارة العربية الاسلامية .

أما خليل بيدرس فيمكن تصنيف جهوده عبر مراحل أربع :

أولتها : تبدأ سنة ١٨٩٨ بترجمته عن الروسية لروايات «ابنة القبطان» لبوشكين و «القوزاقى الولهان» و «الطبيب الحاذق» .

وثانيتها: وتبدأ سنة ١٩٠٨ وقد خطا فيها خليل بيدس خطوة ارتيادية لها أهميتها فى تاريخ تطور القصة العربية فى فلسطين وذلك باصداره لمجلته «النفائس» التى كرسها لنشر القصص والروايات المترجمة والموضوعة . وقدم بيدس للعدد الاول بمقدمة اعتبر فيها فن القصص من أعظمأركان المدنية بالنظر الى ما يستنبطه من الحكمة فى تثقيف الاخلاق وما تنطوى عليه من العبر والمواعظ فى تنوير الاذهان حيث أن لجميع الطبقات من خاصة الناس وعامتهم شغف بأمرها واقبال غريب عليها (٩) .

صدرت « النفائس » فى مرحلتها الاولى من نوفمبر ١٩٠٨ – ديسمبر ١٩١٠ فى حيفا . ثم صدرت فى القدس باسم « النفائس العصرية » فى مرحلتها الثانية من يناير ١٩١١ – ديسمبر ١٩١٣ . وعادت فى مرحلتها الثالثة طوال سنة ١٩١٩ الى حيفا باسم « النفائس العصرية » . وأول ما نشره بيدس فى « نفائسه » قطعة بعنوان ثمانية مشاهد تحكى قصة زواج الملكة حنة حاكمة قشتالة عام ١٥٤٦ من الدوق فيليب برنس والنتائج الدرامية لذلك الزواج .

---

(٩) ناصر الدين الاسد : محاضرات عن خليل بيدس رائد القصة العربية فى فلسطين ، صفحة ٤٥ معهد الدراسات العربية العالية ، جامعة الدول العربية ، القاهرة ١٩٦٢ .

ويعتبر العــام ١٩٠٨ زمنا مبكرا نسبيــا لظهور مجلة متخصصة فى فلسطين تعنى بفن القصة اذا ما قورنت فلسطين بأقطـار شقيقة أخرى سبقتها فى الاخذ بأسباب الحضارة الغربية مثل مصر وسوريا ولبنان .

ويبدو أن الروسية كــانت المنفذ الرئيسى على الادب العــالمى ، فعنها ترجم روايات مثل «شقاء الملوك» للكاتبة الانجليزية مارى كورلى و «أهوال الاستبداد» تولستوى و « الحسناء المتنكرة » للايطالى اميل سلغارى و « هنرى الثامن عشر وزوجته السادسة » للكتــابة الالمانية ف. ملبــاخ .. الخ وقد حور خليل بيدس فى ترجماته اما بالزيادة أو بالنقصان أو الابدال أو الاسقاط لتكييف العمل المترجم مع ذوق القــارىء العربى ، وبالطبع فان عدم الالتزام بحرفية النص الغربى عند نقله الى العربية قد فتح فى ثنــاياه ثغرة تتسرب منها شخصية المترجم الى النص المترجم هذه الترجمة الحرة حتى يكشف لنــا عن مواقف اجتمــاعية وسياسية تنسجم وطموح الطبقة البرجوازية الجديدة الناشئة فى المجتمع العربى (١٠) .

أما المرحلة الثالثة فى مسيرة خليل بيدس القصصية فتتمثل فى صدور روايته «الوارث» سنة ١٩٢٠ وبطلهــا «عزيز» ينــتمى لاسرة عربيــة سورية برجوازية هاجرت الى مصر وفيها تعلق عزيز براقصة يهودية «استير» ابتزت أمواله وحطمته بالتنسيق مع المرابى اليهودى «ناثان» وعمتها الكهلة «راحيل» وعشيقها الضابط الكولونيل وغيرهم من الشخصيات اليهودية . وتبدأ أحداث الرواية ببداية الحرب العالمية الاولى وتنتهى بنهايتها .

وتكتسب الوارث أهميتها من أنها أول رواية فسطينية موضوعة يصلنا نصها . وقد كتبها المؤلف بعد خبرة طويلة فى ترجمة القصص الاوربى ترجمة فيها قدر من (الابداع) وبالاضافة الى هذا الدور الريادى فى تــأليف القصة الفلسطينية فان خليل بيدس يتبوأ موقعه بجدارة فى هذه المسيرة أيضا بما بذله من جهود كبيرة فى ادخال وتعميم ونشر الفن القصصى فى فلسطين سواء عن طريق الترجمة أو عن طريق اصدار مجلة متخصصة فى هذا المجــال . وقد كانت لخليــل بيدس فكرة واضحة حول تقنيات هذا الفن الادبى الجديد وحول دوره فى الحياة العامة .

ويمكن رصد المرحلة الرابعة من حيــاة خليل بيدس الفنية من خلال مجموعته القصصية الاولى الصادرة فى القاهرة سنة ١٩٢٤ بعنوان « مسارح الاذهان » ، حيث لخص الكــاتب فى مقدمتها رؤيته ومفهومه لهذا الفن الجديد على أنه رسالة أخلاقية يغرف مادته الاولية من الانسان ومجتمعه ويصور أعماق النفس البشرية، كما يكتب للعامة ويعير أهمية كبرى لضرورة الاهتمام بالجانب الفنى وعدم التفريط

---

(١٠) عبد الرحمن ياغى : المصدر السابق ، الصفحات ٤٤٢ و ٤٤٧ .

بــه . والروائى عند بيدس نبى وعالم اجتماعى وشاعر يعيش للفن ويكتب للفن ويموت فى سبيل الفن و «أن رواية ولو صغيرة تجلى فيها جمــال الفن فامتزجت باجزاء النفس لخير من المئات من السلع التافهة» (١١) .

لكن رحلة الاديب الفلسطينى من الترجمة الى التأليف شابها فى حالات عديدة جو من الغموض بحيث أصبح ضربا من المجازفة الحكم على العمل بأنه مترجم أو مؤلف وحتى لو اجتهد الــدارس فى تحديد ذلك فكيف يمكنه الكشف عمــا أضافه المترجم اذا كان هذا الاخير فى كثير من الاحيان (كما هو الحال عند خليل بيدس) لا يشير الى هذه القضية ولا حتى الى مؤلف العمل المترجم ولا الى عنوانه الأصلى ولا الى اللغة التى ترجمه عنها الى العربية .

وقــد طرح الدكتور ناصر الدين الاسد فى كتــابه عن خليــل بيدس (١٢) هذه القضية عند معالجته لمقدار التــأليف والترجمة والاقتباس فى مجموعة « مسارح الاذهان » ، فــأشار الى أن بعض أقــاصيص أو مقطوعات المجموعة هى اساطير اغريقية تتضمن أسماء يونــانية للمواضع والاشخاص كمــا هو الحال فى « أين الحقيقة» و «آلهة الجمال» و «محاورة بين الآلهة» وأساطير فرعونية هندية مثل مقطوعــة « حجر الالمــاس » ، كما لاحظ الدكتور نــاصر الدين الاسد أن بعض المقطوعات تقوم على حوادث تاريخية قبل الحرب بين السيرا قوسيين والاثينيين مثل مقطوعة « حجر الصدى » وحوادث الثورة الفرنسية مثــل مقطوعة « حجر الاب » وحروب قدماء المصريين مثل مقطوعة « حجر المومياء » . كما وذكرت بعض المقطوعات أسماء وبيئات أجنبية بعينها كما فى مقطوعة « العلاج الشافى » .

كما وحاول الاستاذ الاسد الاستــدلال على أن قصص ومقطوعــات « مسارح الاذهان مترجمة أو أن فيها قــدرا كبيرا من الترجمة بحجــة أخرى : ألا وهى أن القصص التى حاول الكاتب تضمينها أسماء عربية والتى قد يخيل للقارىء أنها واقعية بسبب هذه الاسماء لم تتضمن تصويرا محددا لبيئة الكاتب ، وانما تصلح وصفا لكل بيــئة ، حتى أن بعضها يتضمن مــلامح مجتمع لا تنطبق على المجتمع الفلسطينى فى تلك الحقبة كما هو الحال فى مقطوعة الكــاتبة التى تنشر أعمالها باسم مستعار هو اسم رجل . ومثــل القصص التى تدور حول انحراف الزوجة وأخذها العشاق وزيارتهم لهــا فى بيت زوجها ، فهذه القصص على ما فيهــا من أسماء عربية تظل غريبة عن واقع المجتمع الفلسطينى انذاك أو على الاقل لم تكن من الشيوع بالقدر الذى توهمنا به تلك المقطوعات .

---

(١١) خليل بيدس : مسارح الاذهان ، صفحة ١٤ ، المطبعة العصرية ، القاهرة ١٩٢٤ ، عن أحمد عطية أبو مطر : مصدر سبق ذكره ، صفحة ٦٦ .

(١٢) ناصر الدين الاسد : المرجع السابق ، الصفحات ٧٩ وما يليها .

فدوران معظم قصص « مسارح الاذهان » حول موضوع خيانة المرأة – المتزوجة بخاصة – وغدرها واتخاذها العشاق تجول معهم المنتزهات العامة دون تستر ودون أن يثير ذلك – فى القصة على الاقل – شيئا من استهجان الجيران وسخط ذوى القربى والمجتمع عامة لهو دليل واضح آخر على أن هذه القصص وهذه المقطوعات مترجمة بتصرف . وقد أدى اصرار بعض القصص على موضوع الخيانة الزوجية فى « مسارح الاذهان » الى ارباك سير الحوادث فيها وايرادها دون تبرير مقبول كما فى « الزوج المخدوع » و « المقابلة المخيفة » و « هو وهى » و « القناع » و « نحن وهم » .. الخ . كما واساءت قصص أخرى الظن بالرجل البرجوازى كما هو الحال فى « خصام الزوجين » و « آخر تذكار » و « العلاج الشافى » .

وقد نوع بيدس من قوالبه القصصية فاستخدام منها الاسطورى والتاريخى والاجتماعى والعلمى والفلسفى .. الخ ، حسب مقتضى الحال دون أن يؤثر ذلك على مواقفه من القضايا المطروحة . فقد كان بيدس يعيش فى مرحلة انتقالية اتسمت بالصراع بين القديم والحديث الامر الذى جعله يلجأ الى قصص أوربية متنوعة تعالج هذا اللون من الصراع ، فترجمها الى العربية فى محاولة لتدعيم الاتجاه البرجوازى الجديد فى وجه القديم . ومع هذا ظل بيدس بطريقة أو بأخرى مشدودا فى محاولاته التجديدية الى أساليب التعبير الادبى التقليدية الغنية بالتقرير . كما وبرز تأثير القديم فى « مسارح الاذهان » من خلال التناقض بين دعوة بيدس فى «حجر الفلاسفة» للحرية والمساواة والاخاء وبين تخوفه من حرية المرأة وبخاصة المرأة البرجوازية المتزوجة . وقد يكون ذلك من تأثير ما أورده القديم من حكايات عن دور المرأة المزعوم فى التراث الشعبى وفى ألف ليلة وليلة (١٣) . وبهذا ظل بيدس فى مسيرته القصصية يتجاذبه قطبان ، قطب السير فى بناء قصة عربية بمواصفات القصة الغربية الحديثة وقطب الخلفية الثقافية والواقع الذى يعيش فيه .

الى جانب خليل بيدس ظهرت أسماء قامت بدور هام فى التمكين لهذا الفن بطوابعه الجديدة فى الادب العربى مثل أحمد شاكر الكرمى وجهوده فى الترجمة عن الانجليزية والتركية لروايات مثل « الفلسفة الشرقية » لبرناردين دوسان بيير سنة ١٩٢١ و « مى » أو « الربيع والخريف » لشوسر سنة ١٩٢٢ ثم « خالد » لماريو كرو فورد .

---

(١٣) سهير القلماوى : ألف ليلة وليلة ، انظر الصفحات ٣٠٠ – ٣٢٣ ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، مصر ، بدون تاريخ نشر .

وفى سنة ١٩٣٧ تظهر مجموعة « أول الشوط » لمحمود سيف الدين الايرانى وتضم سبع قصص قصيرة مؤلفة وخمس رسائل وأربع مقالات ، وان كان طابع المقالات يغلب على المجموعة بأكملها بما فى ذلك القصص السبع . ان جمع القصص والرسائل والمقالات بين دفتى كتاب لدليل على أن مفهوم القصة فى هذه المرحلة لم يتحدد بعد بالرغم من أن الايرانى نفسه قد اصدر فى هذه المرحلة مجلة « الفجر » المتخصصة فى القصة القصيرة .

وفى الاربعينات من هذا القرن تتضح معالم هذه القضية لدى الدارسين ويتم حسم قضايا هامة مثل التمييز بين القصة القصيرة وبين الرواية أو بين المسرحية وبينهما ، وتمييز الاعمال المنشورة عن المخطوطة التى لم يتسن نشرها . كما تم فرز المترجم عن المؤلف . وقد أكد الدكتور اسحق موسى الحسينى فى مقالة نشرها فى مجلة الاديب البيروتية فى عدد مايو ١٩٤٥ بعنوان « الحياة الادبية فى فلسطين » على أن الادب الفلسطينى فى الربع الثانى من القرن العشرين هو أدب مقالات أكثر منه أدب مؤلفات .

ولم تضف قصة الاربعينات فى الادب الفلسطينى شيئا ذا بال لما وضعه بيدس فى رواية « الوارث » سنة ١٩٢٠ . وفى أواخر الاربعينات وأوائل الخمسينات عانت القصة الفلسطينية شبه انقطاع ونضوب انتهى بصدور « صراخ فى ليل طويل » لجبرا ابراهيم جبرا سنة ١٩٥٥ ، التى قفزت بالمستوى الروائى للرواية الفلسطينية الى آفاق يمكن وصفها بالنضوج الفنى .

وبهذا يمكن القول أن فن القصة الفلسطينى تكامل وأصبحت له شخصيته المحلية التى استوعبت تقنيات القصة الغربية وعلى أساسها راح يبنى قصة عربية فى خصائصها وبعدها الحضارى . وبهذا انتهت مرحلة التعريب الفكرى والابداعى (أو مرحلة الاعتماد على الغرب) التى مر بها القصاصون الطلائعيون قبل ١٩٤٨ فى سعيهم لبناء قصة فلسطينية حديثة . ومع هذا « فالروائى الفلسطينى كان دوما – وما يزال – يكتب من خلال الدائرة الساخنة الملتهبة التى لم تتح له منذ سنة ١٩١٧ حتى وقتنا الحاضر فرصة لالتقاط الانفاس والتأمل والتفكير الهادئين » (١٤) الامر الذى ميز هذه الرواية بملامح قلما نجدها فى مثيلاتها فى الاقطار العربية الاخرى . اذ انصبت جهود القصاصين العرب فى النصف الاول من القرن العشرين باستثناء أعمال قليلة مثل « عصفور من الشرق » لتوفيق الحكيم على مناقشة حضارة أوربا الرأسمالية الوافدة بشكل تدخل استعمارى مباشر فى لقائها بالمجتمع العربى نتيجة لبروز علاقات انتاج رأسمالية « لم تكن

---

(١٤) أحمد عطية أبو مطر : المصدر السابق ، صفحة ١١ .

ولادتها قد تمت بطريق التطور الطبيعى لعلاقات الانتاج السابقة عليها ، بقدر ما كانت مفروضة بفعل التدخل المباشر من القوى الاجنبية الخارجية الاستعمارية » (١٥) .

ورغم تحديد مفهوم القصة القصيرة ومفهوم الرواية فى الادب الفلسطينى فى الاربعينات فقد راح الادباء الفلسطينيون فى فترة النضج يكتبون اعمالا قصصية تجمع خصائص من الرواية وخصائص من القصة القصيرة ، مثل « عناصر هدامة » ليوسف الخطيب سنة ١٩٦٣ و « عن الرجال والبنادق » و « أم سعد » لغسان كنفانى سنتى ١٩٦٨ و ١٩٦٩ ، و « مقهى الباشورة » لخليل السواحرى سنة ١٩٧٥ . ومهما تباينت الاراء فى تصنيف هذه الاعمال أو الاشارة الى شبهها بأعمال أوربية سبقتها فى الظهور (١٦) فان شكلها جاء نتيجة مقدرة وابداع ومعرفة لدى كتابها بقواعد الفن القصصى .

وليس معنى هذا اننا ننكر تأثر كتاب القصة الفلسطينية فى فترة النضج بالقصة الغربية وانما نود التأكيد على خصوصية القصة الفلسطينية . فالقصة عند غسان كنفانى مثلا لها « ميزة الرواية المكثفة » ، وبالعكس ، ليست ملحمية بالمعنى الغربى للكلمة . أى أنها لا تروى بالتفصيل حكاية عائلة بأكملها عبر كافة الاجيال. ولا بالمعنى الوصفى الشامل للطبقات الاجتماعية مثلما هى عند بلزاك أو زولا . ان للرواية عند كنفانى تكتيك القصة القصيرة ، ولكن المفصلة التى تظهر بعض لحظات مكثفة من حياة البطل ذاهبة به اما للاخفاق أو للنصر » (١٧) .

كما يبدو واضحا من قراءة « ما تبقى لكم » سنة ١٩٦٦ التى اعتمدت على أسلوب تيار الوعى تأثر غسان كنفانى فيها بالكاتب الامريكى وليم فوكنر فى روايته « الصخب والعنف » . وقد اعترف غسان بهذا التأثر اذ قال : « بالنسبة لفوكنر أنا معجب جدا بروايته « الصخب والعنف » . وكثير من النقاد يقولون أن روايتى « ما تبقى لكم » هى امتداد لهذا الاعجاب بـ « الصخب والعنف » . وأنا اعتقد أن هذا صحيح . أنا متأثر جدا بفوكنر . ولكن « ما تبقى لكم » ليست تأثرا ميكانيكيا بفوكنر بل محاولة للاستفادة من الادوات الجمالية والانجازات الفنية التى حققها فوكنر لتطوير الادب الغربى » (١٨) . ورغم التأثر الشكلى بفوكنر وبعض المضامين

---

(١٥) شجاع مسلم العانى : الرواية العربية والحضارة الاروبية ، الصفحات ٤ و ٥ ، وزارة الثقافة والاعلام ، بغداد ١٩٧٩ .

(١٦)

(١٧) أفنان القاسم : غسان كنفانى ، البنية الروائية لمسار الشعب الفلسطينى من البطل المنفى الى البطل الثورى ، صفحة ٢٦١ ، وزارة الثقافة والاعلام ، بغداد ١٩٧٨ .

(١٨) غسان كنفانى : آخر حديث اذاعى مع غسان كنفانى ، صفحة ١٨ ، مجلة الهدف ، العدد ١٢٩ ، أيلول ، بيروت ١٩٧٣ .

خاصة الزمان ــ الساعة كشخصية ، الا أن المضمون الكلى للرواية الغسانية كان مختلفا لأنه ينطلق من بيئة مختلفة وهدف مختلف . كما وتلجأ القصة الفلسطينية - على صعيد البنية القصصية - الى مجموعة من الاشكال التجريبية والبنى القصصية وسلوك أسلوب التداخلات بين الانواع الادبية مثل اللجوء الى الطابع السردى وتقمص اللهجة الشعبية وتشخيص الواقع الشعبى والاتكاء على لغة الشعر واللجوء الى الرمز (١٩) .

ويثبت اميل حبيبى (حيفا ١٩٢١ -) فى روايته الوقائع الغريبة فى اختفاء سعيد أبى النحس المتشائل ١٩٧٤ ، مقدرة كبيرة على الاستفادة من التراث الادبى العربى والبراعة فى مزجه بالاساليب المعاصرة فى فن الرواية ليقدم لنا من هذا المزيج أسلوبا فيه نكهة التراث ناصعة ... « ففى هذا العمل يعود الينا أسلوب المقامات الذى توقف نهائيا منذ مدة طويلة بشكل عصرى ومضمون سياسى ملتزم جاد ، يعرى أوجه التخلف والتخاذل ويشحذ نحو التغيير والتجاوز ، فقد أدار الكاتب عمله الروائى على شكل رسائل بعث بها بطل الرواية سعيد أبو النحس المتشائل الى صديق له هو الراوى الذى يلقب بـ « المحترم » » (٢٠) ان اميل حبيبى فى « وقائعه » يستفيد من أسلوب المقامة العربية التى اعتبرت لفترة طويلة « شكلا عاجزا ومختلفا عن الادب العربى قياسا بحركة الشعر فأصابها الاهمال ولم تمنح العناية النقدية والدراسية الكافية مع أنها تمثل الاصول الاولى للقصة العربية التى انفصلت عنها تماما (باستثناء محاولة المويلحى فى مطلع هذا القرن) . وقدرة اميل حبيبى على الاستفادة من هذا الشكل ، وتطويره فى اطار أسلوبيته الساخرة تظل عملا خلاقا يدفع من جديد الى اعادة النظر فى جزء هام ومهمل من التراث الادبى العربى . وتشكل المادة التراثية عنصرا رئيسيا يسند الكاتب بها رؤياه . ومن هنا تكثر فى كتاباته الاستشهادات سواء من التراث الادبى المكتوب أو من التراث الشفوى المتناقل . وبذلك يمثل هذا التراث مصدرا هاما وأوليا من مصادر السخرية التى يتميز بها الكاتب » (٢١) .

فـ « اميل حبيبى يستلهم المأثورات الشعبية وخاصة « حجا » - فى صياغته لشخصية بطل روايته - لما يحتوى « حجا » من امكانيات فنية يمكن للروائى أن يفجرها ليتمكن من التعبير فنيا عن كل ما يريد وأن يحقق أهدافه التعبيرية

---

(١٩) فخرى صالح : القصة الفلسطينية القصيرة فى الأراضى المحتلة ، الصفحات ٢٥ و ٢٦ ، دار العودة ، بيروت ١٩٨٢ .

(٢٠) أحمد عطية أبو مطر : المصدر السابق ، صفحة ٣٠٢ .

(٢١) فاروق وادى : ثلاث علامات فى الرواية الفلسطينية ، غسان كنفانى ، اميل حبيبى ، جبرا ابراهيم جبرا ، الصفحات ١٢٥ و ١٢٦ ، الطبعة الثانية ، دار الأسوار للنشر ، عكا القديمة ١٩٨٥ .

والايديولوجية بشكل يعمى اراءه ومواقفه على الديمقراطية «الاسرائيلية» ! » (٢٢)
وبهذا استطاعت القصة الفلسطينية الحديثة « أن تعبر عن الحالة الموضوعية الفلسطينية . من خلال مواقفها المتعددة ، بأساليب فنية متنوعة كانت فيها مواكبة لآخر تطورات المعمار الروائى وأثبت العديد من هذه الروايات حضوره المتميز فى ساحة الرواية العربية موضوعا ومعمارا فنيا » (٢٣) .

أما الغرب فى فن القصة الفلسطينية الحديث فقد ظهرت صورته (كموضوع) مقترنة بالآلام التى سببها وما زال يسببها هذا الغرب بسياسته الاستعمارية للشعب الفلسطينى منذ وعد بلفور فى الثانى من نوفمبر ١٩١٧ . وأصبحت صورة اليهودى الغازى المحتل مرتبطة بسوء تصرفها وعدوانيتها فى ذهن الاديب الفلسطينى بصورة هذا الغرب الاستعمارى الذى دفعه الى فلسطين :

« ذهب المسيحيون الى الغرب يبشرون أن الله أب ، ثم ذهب المسلمون الى الغرب يبشرون أن لا اله الا الله ! وأما الغرب فماذا عمل ؟ كان من المنتظر أن يطوف رسله العالم يبشرون بالعلم والمبادىء العالية التى تضمن للعالم كله السعادة والسلام . ولكن الغرب أظهر أنه بعيد عن المبادىء ، فانه ما كاد يحس بقوته وضعف الشرق حتى أخذ يحاول اكتساح الشرق ... رأى هنا زيتا فمد يده ليأخذ الزيت ... رأى هناك مغاوص اللؤلؤ فمد يده ليأخذ اللؤلؤ ،،، رأى هناك قمحا وذرة فمد يده ليأخذ القمح والذرة ... الى غير ذلك !! علام قامت الحرب العالمية التى ذهب فى سبيلها ملايين البشر ؟ أقامت لتحرير العبيد ؟ أم لنشر المبادىء العالية ؟ لا . لا ، انها قامت لشهوات ومطامع لا تبالى فى سبيلها بالتعدى على حرية الامم » (٢٤) .

فقد سخرت بريطانيا كل امكاناتها سرا وعلنا لاقامة الوطن القومى لليهود على أرض فلسطين ، فعينت اليهودى الصهيونى السير هربرت صموئيل أحد صائغى وعد بلفور كأول حاكم مدنى لها على فلسطين ليباشر تنفيذ الوعد وارساء قواعد دولة لليهود كما أغلقت سلطات الانتداب البريطانى المصرف العثمانى فى فلسطين وأغلقت سبل الاقتراض أمام الفلاحين الفلسطينيين ورفعت الضرائب واغرقت السوق بالمنتجات الرخيصة لارغام الفلاح الفلسطينى على ترك أرضه ثم بيعها للوكالة اليهودية وسماسرتها .

---

(٢٢) عبد الرحمن بسيسو : استلهام الينبوع ، المأثورات الشعبية وأثرها فى البناء الفنى للرواية الفلسطينية ، صفحة ٢٦٧ ، الطبعة الاولى ، مؤسسة سنابل للنشر والتوزيع ، قبرص ١٩٨٤ .
(٢٣) أحمد عطية أبو مطر : المصدر السابق ، صفحة ٣٢٧ .
(٢٤) خليل السكاكينى : سرى ، صفحة ٦٩ ، القدس ١٩٣٥ .

يقع البطل عزيز فى « الوارث » لخليل بيدس فريسة لما أدخله الغرب الى الشرق من وسائل اللهو والانحراف . لكن الرواية وقفت عند طرح مفاهيم البرجوازية الطبقية للصراع ضد الغرب الاستعمارى والصهيونية الاستيطانية ولم تتجاوز ذلك الى لب الصراع المصيرى المتمثل فى الاطماع الصهيونية الاستيطانية التوسعية، حيث لم تر فى اليهودى الا نمطه التقليدى ؛ الانتهازى الجشع ، المبتز المستغل ، المتكالب على المال تكالبا يهدد رغادة عيش البرجوازى العربى وامتيازاته الطبقية. وبهذا « وقفت الوارث على الهامش ، تحاول الرصد فخدعتها الرؤية ، وحاولت أن تقول فلم تصدر عنها سوى التأتأة الاولى » (٢٥) . فليس هذا ما ينتظره القارىء والناقد ، موضوعيا ، من رواية يكتبها فلسطينى بعد ثلاث سنوات فقط من صدور وعد بلفور وما تبع ذلك من تدفق الهجرة اليهودية والتهاب الاحتجاجات الشعبية الفلسطينية على ذلك .

ويعرض محمد عزة دروزة فى « الملاك والسمسار » سنة ١٩٣٤ لدور المنظمات الغربية الصهيونية التى تورط الفلاح الفلسطينى بايقاعه فى براثن سمسار يستخدم امرأة تغوى الفلاح بانفاق ما يملكه ومن ثم الاستدانة من السمسار الذى يضطره فى النهاية الى بيع أرضه .

وفى مجموعتى محمود سيف الدين الايرانى « أول الشوط » و « مع النـاس » تظهر صورة الغرب من خلال الواقع الذى خلقه الاستعمار البريطانى فى فلسطين تمشيا مع وعد بلفور ، حيث يسيطر اليهود على مرافق الحياة ويستغلون الشعب الفلسطينى أبشع استغلال محتمين بمظلة الاحتلال الذى راح يضيق الخناق على تطلعات الشعب الفلسطينى فى العيش على أرضه بسلام .

أما أعمال القصة الفلسطينية فى الاربعينات فقد نظرت للغرب من منظورين . الاول : منظور ثقافى تراثى كما فى رواية «فى السرير» لمحمد العدنانى سنة ١٩٤٦ ، ورواية « مرقص العميان » لعارف العارف و « فى الصميم » للخورى البتجالى سنة ١٩٤٧ ، حيث يكون حل العقدة فى هذه الاعمال – كما هو الحال الى حد ما ، فى الوارث – بعودة البطل الى وطنه بعاداته وتقاليده وحياته اليومية ، وليس الغرب الا مرحلة عابرة تتأزم خلالها الامور . والثانى : منظور سياسى نضالى حيث ابرزت أعمال مثل « مذكرات دجاجة » لاسحق موسى الحسينى سنة ١٩٤٣، و « على وسكة الحجاز » و « ثريا » لجمال الحسينى ، و « الاخوات الحزينات » لنجاتى صدقى ، دور الغرب المعادى لفلسطين .

---

(٢٥) فاروق وادى : المرجع السابق ، صفحة ٢٢ .

ففى « مذكرات دجاجة » ينظر الكاتب الى الغرب من خلال الاذى اللاحق بوطنه من جراء سياسة الغرب الاستعمارية . فالغربى هو الغازى العادى الباغى الذى نهب فلسطين وجعل حيـاة شعبها « أمر من العلـقم » . والغربى ـ اليهودى ـ حملته المنظمات الصهيونية من بيته الى فلسطين دون وعى منه . اذ تركز الرواية على الحركة الصهيونية كوجه من وجوه الغرب الاستعمارى الذى هجر اليهود الى فلسطين دون أن يكون هناك سبب مقنع وراء هذه الحركة وتطرح الرواية امكانية اقناع المعتدى الغربى بالتعايش مع أهل فلسطين المعتدى عليهم ، وهو طرح رفضه دارسو ونقاد الادب الفلسطينى لعدم معقوليته وربما استحالته . ولولا هذه النهاية اللامعقولة فى طرح للقضية الفلسطينية لنجحت الرواية فى التعـامل مع موضوع الغرب بهذه الطريقة الهادئة الرمزية على لسان الدجاجة التى وصفها الدكتور طه حسين فى تقديمه للطبعة الاولى من الرواية بأنهـا « عاقلة . جد عاقلة .. مفلسفة تدرس شؤون الاجتماع فى كثـير من التعمق وتدبر الرأى .. شاعرة تجسد ألـم الحب ولذته وعواطفه المختلفة .. رحيمة تعطف على الضعفاء والبـائسين وترق للمحرومين وتؤثرهم على نفسها .. بليغة فصيحة تفـكر فتحسن التفكير وتؤدى فتجيد الاداء .. تشعر شعور الناس وتفكر تفكيرهم وتعبر عما يعبرون .. » وهذه الدجاجـة فلسطينية .. « ان دجاجة فلسطين تجـد من حب الخير وبغض الشر والطموح الى المثل العليا فى العدل الاجتماعى والعدل الدولى وفى كرامة العروبة وحقها فى عزة حديثة تلائم عزتها القديمة ما يجده كل عربى من أهل فلسطين بل من أهل الشرق العربى » (٢٦) .

أما روايتا جمال الحسينى «على سكة الحجازى» و «ثريا» فلم يعثر عليهما أى من دارسى القصـة الفلسطينية ، لكـنهم رأوا فيما ذكره عنهمـا من سبقت لهم قراءتهما ما يكفى للقول بأنهما حققتا « استجابة اكثر اخلاصا وصدقا مع الواقع الفلسطينى وقضيته الحارة المحورية » (٢٧) .

ونتيجة لهذه السياسة العدوانية الغربية تنبأ الكـاتب الفلسطينى بالنكبة قبل وقوعها ، فى مجموعة « الاخوات الحزينات » التى كـتب نجاتى صدقى قصصها الثمـانى عشرة بين سنتى ١٩٣٥ و ١٩٥٢ وتمتد رقعة حوادثهـا من الشرق الى الغرب ، وتظهر فيها آثـار السياسة الغربية السلبية على فلسطين فى قصص مثل « شمعون بوزاجلو » و « الاخوات الحزينات » التى كتبها قبيل النكبة وفيها تحكى خمس جميزات (رمز فلسطين) قصتهـا المرة مع الاستعمار الغربى منذ وعـد

---

(٢٦) اسحق موسى الحسينى : مذكرات دجاجة ، الصفحات ٥ و ٦ و ٧ ، الطبعة الاولى ، دار المعارف مصر ، ١٩٤٣ .

(٢٧) فاروق وادى : المرجع السابق ، صفحة ٣٢ .

بلفور حتى أصبحن « يقفن فى صف واحد .. كان يقابلهن منذ خمس عشرة سنة بنـاء عربى قديم كـأنما كان منزلا أو مدرسة أو جامعـا . وكانت المنطقة منطقة بيارات عربية .. وكانت أقصى طرف من أطراف يافا . واليوم لا بناء ولا بيارات،، حل محلها عمارات ومقاه وناد لأحداث اليهود . وأصبحت الشجرات فى شارع من شوارع تـل أبيب أسيرات حزينات فى عـالم غريب عن العـالم الذى نشأن فيـه » (٢٨) .

وبعد نكبة ١٩٤٨ يتضح دور الغرب فى تدمير فلسطين وتشتيت شعبها ويتزامن هذا مع فترة دخول فن القصة الفلسطينى الحديث مرحلة النضوج فى منـتصف الخمسينات ، فيقدم لنا أعمالا ناضجة (مثل أعمال كنفانى واميل حبيبى وجبرا ابراهيم جبرا ورشاد أبو شاور ويحي يخلف ويـوسف شرورو وسميرة غـرام وسحر خليفة .. الخ) لصورة الغرب من خلال دوره فى اقامة الدولة اليهودية وما ترتب عليه من تشريد الشعب الفلسطينى واغتصاب وطنه ، ثم محاولة هذا الغرب بعد النكبة تصفية القضية نهائيـا بتهجير اللاجئين الى كنـدا واستراليا وأمريكا والعمل على تجريدها من بعدها الوطنى وتحويلها الى قضية لاجئين لا حل لها الا بتقديم المعونات الانسانية الى أن تتمكن الدول التى يقيمون فيها من امتصاصهم . ورغم هذا فقد حاول كتـاب القصة الفلسطينية البحث عن الوجه الانسانى لهذا الغرب لكن ذلك لـم يكشف لهم الا عن شحوب هذا الوجـه الامر الـذى جعلهم يسقطون أى امكانية للالتقاء به سياسيا أو ثقافيا أو اجتماعيا .

ففى قصة « حلم » ليوسف جـاد الحق ، ١٩٦٠ ، تمزق القوات البريطـانية القرى الفلسطينيـة لشق الطرق لاغراضها الحربيـة (٢٩) . ويتـألب المستعمر البريطانى مع اليهودى الغازى فى رواية « أيام الحب والموت » لرشاد أبو شاور ، سنة ١٩٧٣ على الفلسطينى فيقتلان محمد المرابع وعباس الشتايرة وعبد الله الفلاح لتمسكهم بأرضهم ودفاعهم عنها . فدور الغرب فى اغتصاب أرض فلسطين وتشريد شعبها قلما خلى منه عمل أدبى فلسطينى ، اذ صورت القصة الفلسطينية البـلاء العظيم الذى ابلاه الشعب الفلسطينى فى الدفاع عن نفسه والتمسك بوطنه : « ان الاربعين مقاتلا الذين تبقوا من رجال شعب .. فى ليلة واحدة انقضوا على قريتهم من جـديد واسترجعوها .. وتعقبوا عساكر العدو الى قرب مفرق « الدامون » ، ودفعوا ثمن ذلك عشرة رجال ، لقد حدث ذلك ، فى بقعة محاطة بالعدو فى كل جانب واستطاع الرجال الثلاثون أن يبقوا وراء جدران قريتهم المهدومة يردون الهجمات ليلا نهارا .. فى اليوم التـالى اكتسح العدو شعب مرة أخرى ، وفر الرجال الذين

---

(٢٨) نجاتى صدقى : الاخوات الحزينات ، الصفحات ٢١ و ٢٢ ، الطبعة الثانية ، الامانة العامة للاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينين ، بيروت ١٩٨١ .

(٢٩) يوسف جاد الحق : وأشرقت الشمس ، الطبعة الاولى ، دار ممفيس للطباعة ، القاهرة ١٩٦٠

فقدوا خمسة من مقاتليهم ، الى التلال المجاورة حيث يستطيع ابن البلاد أن يضيع قطيع ماعز .. ان مقاتلى شعب الخمسة والعشرون قد انحدروا اليها تلك الليلة بالذات وقاتلوا ببنادقهم وسكاكينهم حتى الصباح وانهم ، مرة أخرى ، استرجعوا قريتهم الممزعة ، وتمركزوا وراء الركام على مداخلها وفقدوا ثلاثة رجال .. ان العشرة الذين تبقوا من مقاتلى شعب قد هبطوا التلال بعد يومين ، وبسلاحهم اليسير استرجعوا تلك القرية الصغيرة المهدمة ، مرة رابعة .. أنا لا أعرف كيف انتهت قصة شعب ، وكيف انتهت أخبار أولئك الرجال الاربعين الذين ذابوا بالتدريج كما تذوب النار قطعة دهن » (٣٠) .

ويظل القتل بالجملة سياسة غربية لارغام الفلسطينى على التخلى عن أرضه وهويته ، وفى ذلك تكشف القصة الفلسطينية عن تواطؤ بريطانيا مع اليهود لتسليمهم المدن الفلسطينية بعد اخلائها من سكانها العرب « ولم يكن افرت كوشن بحاجة الى من يؤكد له أن الانجليز مهتمون بتسليم حيفا للهاغاناة . فقد كان بوسعه معرفة أنهم كانوا وما زالوا يقومون بدوريات مشتركة ، وقد رأى ذلك بنفسه مرتين أو ثلاث مرات . ولا يذكر الان كيف حصل على معلوماته عن دور البريجادير ستوكويل .. ان البريجادير ستوكويل انما يرمى بثلقه مع الهاغاناه ، وأنه فى الحقيقة كتم الخبر عن موعد انسحابه ولم يسر به الا للهاغاناه ، فأعطاهم بذلك عنصر المفاجأة فى اللحظة المناسبة ، وذلك فى وقت كان يحسب فيه العرب ان تخلى الجيش البريطانى عن السلطة انما سيتم فى وقت لاحق » (٣١) .

كما يصر الضابط البريطانى الكابتن «بلاك» على مطاردة عبد الكريم «العاشق» لأرضه ، من مكان الى مكان وعندما يفشل يحدث نفسه : « انك كى تقبض على عبد الكريم ، عليك أولا أن تلقى القبض على الارض » (٣٢) .

وقد سخر الغرب كل امكاناته لتثبيت قواعد الدولة اليهودية كرأس حربة له فى الوطن العربى ، فسعى الى طمس القضية الفلسطينية وايهام العالم بأنها مجرد قضية لاجئين يتمثل حلها فى المعونات الانسانية من طعام وغذاء للمشردين فى الخيام . من هنا بدت « بطاقة التموين » التى تصدرها وكالة غوث اللاجئين الفلسطينيين « البطل الحقيقى الذى يخلق الاحداث ويوجهها .. فهى التى تتحكم

---

(٣٠) غسان كنفانى : العروس ، عالم ليس لنا ، الآثار الكاملة ، المجلد الثانى ، الطبعة الاولى ، الصفحات ٦٠١ و ٦٠٢ و ٦٠٥ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .

(٣١) غسان كنفانى : عائد الى حيفا ، الآثار الكاملة ، المجلد الاول ، الطبعة الثانية ، صفحة ٣٧٧ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٠ .

(٣٢) غسان كنفانى : العاشق ، الاثار الكاملة ، المجلد الاول ، الطبعة الثانية ، صفحة ٤٤٦ .

فى مصير شخوص اللوحة (٣٣) بقدرتها الرهيبة على منحهم الحياة — رغم ذلها وقسوتها — أو حجبها عنهم تاركة ايـاهم لضياع آخر فوق ضياعهم » (٣٤) . ففى سبيل الحصول على هذه البطاقة « لاقى الهوان والمذلة بكـل أنواعها مضافا اليها رشوة أخذت منه كل ما يملك » (٣٥) دفعها لكبـار موظفى وكالة الغوث الاجانب . وفى « القميص المسروق » يتأخر توزيع اعاشة اللاجئين فى المخيمات لأن الموظف الامريكى يسرق الطحين : « ان ما علينا هو أن نخرج اكياس الطحين من المخزن ونذهب بها هناك . ان الحارس سيمهد لنا كل شىء كما يفعل دائما ، ان الذى سيتولى البيع ليس أنا ، ولا أنت ، انه الموظف الامريكى الاشقر فى الوكالة .. لا ، لا تعجب ، كل شىء يصبح جائزا ومعقولا بعد الاتفاق . الامريكى يبيع ، وأنا أقبض ، والحارس يقبض .. وأنت تقبض ، وكله بالاتفاق ، ما رأيك ؟ » (٣٦) .

فقـد حاول الغرب أن يذوب الهوية الفلسطينية كقطعة سكر فى فنجـان شاى ساخن ونقل الفلسطينى من انسان الى حالة .. حالة تجارية وسياحية ، «فكل زائر يجب أن يذهب الى المخيمات ، وعلى اللاجئين أن يقفوا بالصف وأن يطيلوا وجوههم بكل الاسى الممكن ، زيادة عن الاصل ، فيمر عليهم السائح ويلتقط الصور ويحزن قليـلا .. ثم يذهب الى بلـده ويقول : « زوروا مخيمـات الفلسطينيـين قبل أن ينقرضوا » (٣٧) .

ولم يفت القصة الفلسطينية تقديم بعض النماذج الانسانية للغرب ، رغم كل ما سببه من مصائب لفلسطين الوطن والشعب . ففى « حبات البرتقال » لناصر الدين النشاشيبى سنة ١٩٦٢ . نجد الفتاة اليهودية « مريام » تصمد فى وجه الدعاية الصهيونية وتلتحق بصديقها الفلسطينى سابـا الكرملى الذى تعرفت عليه أثنـاء دراسته فى ألمانيا وبعد خروجه من معتقـلات النازيين وتألب الصهيونية والعسكرية الامريكية عليه وتسفيره الى بلاده فلسطين تتبعه مريام الى هناك وتشاركه فى القيام بعمليات عسكرية ضد الصهاينة فى فلسطين .. وهذه « مثـالية لم يعرفها الواقع الفلسطينى ، بل أثبت عدم امكانية حصولها . والكاتب نفسه عند ما وضع فى بداية مشروع روايته هذه الحقائق السيكولوجية العاطفية الواجب مراعاتها عند كتابة

---

(٣٣) المقصودة هى لوحة « بلوطة الحروب » من رواية يوسف الخطيب : عنـاصر هدامة ، المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٦٤ .

(٣٤) أحمد عطية أبو مطر : المرجع السابق ، الصفحات ٩٤ و ٩٥ .

(٣٥) المرجع السابق ، صفحة ٩٦ .

(٣٦) غسان كنفانى : القميص المسروق ، وقصص أخرى ، الاثـار الكاملة ، المجلد الثـانى ، الطبعة الاولى ، صفحة ٧٨٧ .

(٣٧) غسان كنفانى : أبعد من الحدود ، أرض البرتقال الحزين ، المجلد الثانى ، الاثار الكاملة ، الصفحات ٢٨٢ و ٢٨٣ و ٢٨٤ .

أى رواية عن القضية الفلسطينية ، كان أحد هذه الحقائق « أن اليهودى على حقيقته متهوس ومتعصب ومتهور ، لا بطل ولا مؤمن ولا جرىء وأن الفتاة اليهودية حملت من معسكرات الاعتقال فى أوربا كل حقد على البشر والبشرية كما أن شخصية سابا أثناء اقامته فى المانيا كانت غارقة فى الاحلام والمثاليات التى اصطدمت بالواقع المر بعد ذلك فعمل فيها ما رأينا من تحول فى الفكر والممارسة» (٣٨) .

وقد عالج غسان كنفانى هذا الطابع الانسانى للغربى فى « عائد الى حيفا » حيث « مريام » البولندية اليهودية التى هجرتها الوكالة اليهودية الى فلسطين تتغير تماما حين تشاهد « شابين من الهاغاناه يحملان شيئا ويضعانه فى شاحنة صغيرة كانت واقفة هناك واستطاعت فى لحظة كانخطاف البصر أن ترى ما يحملانه ، فأمسكت بذراع زوجها وصاحت وهى ترتجف .

– « انظر ! » ..
– « كان ذلك طفلا عربيا ميتا ، وقد رأيته مكسوا بالدم » ..
– « كيف عرفت أنه طفل عربى ؟ »
– « ألم تر كيف القوه فى الشاحنة كأنه حطبة ؟ لو كان يهوديا لما فعلوا ذلك » (٣٩) .

وقد ذكر هذا الحادث ميريام بأخيها ذى العشر سنوات الذى أطلق الالمان عليه الرصاص أمام ناظريها . وذكرها أيضا بأبيها الذى فقد فى معسكرات الاعتقال النازية .. وحين عاد « ايفرات كوشين » مع ميريام الى « نزل المهاجرين » كانت ميريام قد قررت العودة الى ايطاليا » (٤٠) .

ورغم تركيز « ثلاثية فلسطين » على جرائم الغرب ، الا أن كاتبها نبيل خورى يقدم لنا فى جزئها الثالث : « القناع » ، شخصية الاروبى العادى (البعيد عن النعرات السياسية الاستعمارية الصهيونية) الذى يتعاطف مع القضية الفلسطينية تعاطفا أقرب الى التلقائية منه الى الاقناع الفكرى حيث جورجينا الانجليزية ابنة اليهودية تتعرف على كمال الفلسطينى فى باريس ، تعايشه وتحاوره . كذلك تلك الفتاة الايرلندية التى تؤيد كمال فى وجهة نظره باعتبار خطف الطائرات حقا مشروعا لمن يطرد من وطنه دون أن يستمع له العالم حتى تقول لكمال : « وأسأل نفسى : ماذا يحدث لو سمعت أن غريبا جاء ليحتل قريتى بالقوة . أتعرف ماذا

---

(٣٨) أحمد عطية أبو مطر : نفس المرجع ، صفحة ١٣٠ .
(٣٩) غسان كنفانى : عائد الى حيفا ، المجلد الاول ، الاثار الكاملة ، صفحة ٣٧٨ .
(٤٠) المصدر السابق ، صفحة ٣٧٦ .
(٤١) نبيل خورى : ثلاثية فلسطين ، الصفحات ٢٠٧ و ٢٠٨ ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧٤ .

سيحدث ؟ سأحمل السلاح وأذهب لطرد هذا الغريب .. وهذا ما يجعلنى أفهم حقيقة شعور المقاتل منكم وهو يحمل سلاحه ليدافع عن بلاده ويطرد الغريب» (٤١)

من الطبيعى أن توجد شخصيات فى الغرب تتفهم عدالة القضية الفلسطينية وتقف الى جانب الحق الفلسطينى ، فهذا واقع موجود ، لكن المتروى فى النظر لمحاولة الكاتب الفلسطينى (أنسنة) الغرب سيتكشف له أنها محاولات مثالية نتجت عن احساس عميق لدى الكاتب بضرورة المساواة بين البشر والتعاطف مع المظلومين اينما كانوا . فكما رأينا فى « مذكرات دجاجة » أفسدت هذه الرواية لعدم معقولية الحل المطروح والمتمثل فى مقابلة عنف وعدوانية الغرب المحتل بالدعوة للقيم الانسانية ومحاولة اقناعه بعمل الخير فى حين أن هذا الغرب يعمل كل جهده لقتل الابرياء وتشريدهم . وكذلك رأينا تناقض ناصر الدين النشاشيبى مع نفسه فى هذا الطرح . أما غسان كنفانى فواضح من نصه أن شخصية ميريام ليست بالسوية اذ أن موقفها نبع من لحظة شعورية انسانية غير دائمة وغير متجذرة فيها بدليل انها عند ما قررت العودة الى ايطاليا بعد رؤية الطفل العربى الذى ذكرها بمقتل أخيها « لم تفلح طوال تلك الليلة ولا فى الايام القليلة التى أعقبت ذلك اليوم فى اقناع زوجها بذلك ، وكانت دائما تخسر النقاش بسرعة ، ولا تستطيع ايجاد الكلمات التى تعبر بها عن رأيها وتشرح حقيقة دوافعها » (٤٢) . كما وأن الرواية تؤكد على ذلك بنهايتها التى يقر فيها غسان كنفانى بالحقيقة : « تستطيعان البقاء مؤقتا فى بيتنا ، فذلك شىء تحتاج تسويته الى حرب » (٤٢) .

كل هذا رسب فى نفس كاتب القصة الفلسطينى احساس بعدم جدوى التوجه للغرب فى البحث عن حل للقضية أو لأى وجه من وجوهها ، سياسا كان أم ثقافيا أم اجتماعيا ، لأن الغرب يصر على التعامل مع الفلسطينى بالعقلية الاستعمارية ذاتها التى أصدرت وعد بلفور . ومن هنا أصبح الطريق الى الغرب نحسا يحلق بكل من ساربه من أبناء فسطين .

يستمر سلوك خليل بطل « متى تورق الاشجار » (٤٤) فى الانحراف رغم زواجه وانجابة أربعة أطفال من فريدة متأثرا بالسنوات التى عاشها فى الغرب ، وعندما يعود خليل للمهجر مرة ثانية تتبعه فريدة مع طفليها الصغيرين ليغرقا معا فى بحر المجون والخطيئة وفى النهاية تعود فريدة الى بيت ساحور وقد أصابها الجنون . وتنتحر جميلة ابنة خليل بعد انكشاف وقوعها فى الخطيئة مع نبيل . وعندما يقرر رامز ابن خليل الهجرة الى كندا يتعرض وهو فى الطريق الى المطار

---

(٤٢) غسان كنفانى : المصدر السابق ، صفحة ٣٧٩ .
(٤٣) المصدر السابق ، صفحة ٤١٣ .
(٤٤) عطية عبد الله عطية : متى تورق الأشجار ، المطبعة العصرية ، عمان ١٩٧٠ .

لحادث سيارة (مفتعل) يعيده الى المستشفى ، هذا بالاضافة الى عشرات الصفحات فى بداية الرواية يستغرقها الحديث عن فلسطين وجرائم اليهود فيها محتمين بمظلة الغرب الذى فرض الانتداب البريطانى على فلسطين .

حتى « بطاقة التموين » مصدر القوت الوحيد للاجىء ورغم الذل والهوان الذى تعنيه فهى ضرب من التوجه الخاطىء نحو الغرب الذى أراد لهذه البطاقة أن تكون بديلا لفلسطين الوطن والهوية . فموعد استلام التموين من مركز توزيع الاغاثة قد حل واللاجىء فى خيمته مشغول بعزاء زوجه التى تركت له ثلاثة أطفال يتصارخون جوعا وبردا ، وبعد بحث فى أشياء زوجه الراحلة عن البطاقة يدرك أنها بقيت فى عبها . وعند ما يفتح القبر ـ بعد تردد وألم ـ يمد يده الى البطاقة فاذا بها قد أمحت كل الكتابة عن وجهها بفعل البلل . وبهذا يفقد كل أمل فى استلام التموين والى الابد . وهنا يدرك الاب عبث هذا الطريق الذى رسمه الغرب له ويقرر الاعتماد على النفس لايجاد الحل الصحيح لقضيته وهنا « تحسست ذراعى اليمنى فخيل الي أن كتلة صلبة من العضلات تكسوها .. ومررت بيدى مرا سريعا على وجهى ومساحة صدرى ، فأدهشنى كم كنت مخطئا ليلة أمس عند ما ظننت أن ظهرى متقوس وأن جسمى منهار» (٤٥) .

وتظل المأساة تطارد كمال فى « زورق من دم » حتى فى علاقاته الشخصية نتيجة الدور الغربى فى خلق الدولة اليهودية التى شردت الفلسطينى وسلبته ممتلكاته وهويته . وتترسب المأساة فى نفس كمال حتى تستحيل لديه أية علاقة – حتى ولو كان ذلك فى اللاوعى ـ مع الغرب وبالتالى يقول كمال بطل الاقصوصة التى أعطت المجموعة عنوانها فى رفضه لاكتمال الجنين حتى الولادة فى احشاء حبيبته الانجليزية : « لا أود أن أراه صبيا يمشى ، لا أرغب فى أن يكون لى ولد ، لا أملك روافد حياة لأمد بها الحياة ، وددت أن أسجن فى زنزانة صغيرة لأخلو الى نفسى وأفكر فى الغربة الممزقة ، فى الحياة التى أضعتها شريدا . لم أعرف معنى أن يكون لى بيت ، فى الكلمات الكثيرة البراقة الواعدة ، حصدت الفشل ، زرعت أملا كاذبا .. زجاجة الكونياك فارغة وأحاديثها المتقطعة عن حياتها لم تنقطع .. أنت من جعلنى أعيش الشبق الجنسى المتواصل ، تسلخ ظهرى ، أريدك كل ليلة ، كل ساعة . الجنين ينتمى اليك » (٤٦) .

لكن الازمة التى يمر بها كمال يتوقف حلها على عودة شعبه الى وطنه واسترداده لحقوقه المغتصبة : « الفشل افترش أرض غربتى ، واقعى ككلب كسير ، صادقته

---

(٤٥) يوسف الخطيب : عناصر هدامة ، المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٦٤ ، صفحة ١١٧ .

(٤٦) يوسف شرورو « زورق من دم ، مجلة الاداب ، الصفحات ٨٨ و ٨٩ ، عدد مارس ١٩٦٥ ، بيروت ، وقد نشرت القصة ضمن مجموعة حملت نفس العنوان ، عن دار الادب ، بيروت ١٩٦٨ .

واستعذبت أن أكون فاشلا ، فشلت فى أن أحتفظ بولدى . وهل استطيع أن أعيده !! سأعيده حين أعيد أرضه ، أريد أن يشب على أرض ينتمى اليها . لا أريده أن يكون مشردا مثلى .. وداعا أيها الزورق ، لم أشاهدك حتى اللحظة .. سأراك حين تأتى من جديد ، فى بلادك البعيدة ، سوف نلتقى مرة ثانية .

فتحت الأميرة باب الحمام وخرجت تتمايل بوجع . القت وجهها الموشح بالحزن على كتفى الايمن مفجرة عاصفة من البكاء وقالت :

— لماذا لم تحتفظ به ياكمال ؟ لماذا أردته أن يموت ؟ أنـا خائفة ، ضعنى فى السرير ، لماذا فعلتها يا كمال . قل لى ؟ !

— لأننى لا أملك روافد حياة لأمد بها الحياة » (٤٧) .

وتظل الحياة فى ظل الغرب بعيدا عن أرض الوطن أمرا مستحيلا وغير مجد ، نهايته الفشل والاجهاض كما سقط الجنين : ابن كمال بين يدى حبيبته الانجليزية: « أحمله بين يدى ياكمال .. زورق من دم سيجرى فى قنوات لندن ومجاريها» (٤٨)

ويهرب عصام السلمان فى « السفينة » الى الغرب (لنـدن) لعدم قدرتـه على المواجهة فى بلده العراق ، وعن هذا الاتجاه الخاطىء نحو الغرب . يخاطب وديع عساف الفلسطينى المشرد عصام السلمان بقوله : « عجيب ياعصام . أنا حيثما ذهبت ومهما توهمت فاننى أركض باستمرار فى اتجاه أرضى التى أحاطوها دونى بألف كيلومتر من الاسلاك الشائكة . اركض نحوها وفى يدى قنبلـة وأنت ترفض أرضك ؟ » (٤٩) .

وعند ما يعود عصام السلمان من الغرب ، مرافقـا حبيبته لمى العـائدة مع جثمان زوجها الى بغداد يخاطبه وديع : « .. نعم فى بغداد حريتك ، ولن توجد الا فيها . انها لن توجد فى الـ « هناك » الضبابى الوهمى المغرى ، فى أروبا أو غيرها . هناك التلاشى فى التفاهة . هناك الهزيمة الحقيقية . أتعلمين يالمى أن عصام ادعى أنه كان هاربا منك ! أما أنا فأقول : انه كان هاربا من مدينته ، من أرضه . وحريته لن تكون الا فى مدينته . فى أرضه ، أتسمع ياعصام ؟ فى أزقة بلدك ، فى بساتينه ، فى صحاريه ، حريتك فى أن ترفض الهرب ، فى أن تجابه ، فى أن تقبـل بما يمض نفسك ، وفى أن تعرف هذا المضض والغضب والسعى البطىء الموجع . حريتك هى أن تكون مهندسا فى أرضك مهما ضاقت بك وتفننت فى ايذائك » (٥٠) .

---

(٤٧) المصدر السابق .
(٤٨) المصدر السابق .
(٤٩) جبرا ابراهيم جبرا : السفينة ، صفحة ٨٧ ، دار النهار ، بيروت ١٩٧٠ .
(٥٠) المصدر السابق ، صفحة ٤ .